

REVELACION, INTERPRETACION BIBLICA Y TEOLOGIA DE LA LIBERACION

H. Bojorge, S.J.
Montevideo

This article has two parts. The first one explores the hermeneutic views of the Constitution Dei Verbum that seems to be strong enough to found the catholic theology on the solid interpretations of the Scriptures. The second part looks into history, since the Illustration up to our days to find out the use of the Scripture made by Kant, Strauss, Renan, Engels, Kautsky and Clévenot. These authors bring forth paradigmatic examples of an use of the biblical texts through the context of the Revelation.

Both parts form an axis of the descriptive coordinates (one is positive, the other is negative) that permit us to locate the essays and concrete currents of the theology of liberation, giving a special attention to its exegetic habits. The author founds, in this way his hermeneutic and exegetic dissent with the socio-politic-theological wing of the theology of liberation, pointed out already in 1973 by Monseñor Lopez Trujillo, that, in the meanwhile, has been defined more clearly. The root of the dissent is of a theological and doctrinal order and is situated at the level of the doctrine of the Revelation and of its freeing relevance; and in the same way based on the being in force of the facts and data of the Revelation as the **principles** of all the theological behavior, not possible to be substituted by data and facts not revealed as starting points of the theology. The **familiar flavor** of the foresaid socio-political wing of the teology of liberation makes it like the humanistic currents of the rationalistic philanthropy, either in its western current: liberal-naturalistic, or in its eastern current: material collectivistic. The result is a curious combination of methods and affects of liberalism and neoliberalism, with the language of marxism, but in its total inserted in the humanistic key. The author suspects that the philanthropic uneasiness met in the

authors of this current may be used as a way to oppress the concrete faithful, while the talk about the liberation of the abstract man is going on.

0. INTRODUCCION

0.1. Relevancia o irrelevancia liberadora de la Revelación viva

La piedra de toque de una teología de la liberación es el papel liberador que asigne a la Revelación. El hecho de la Revelación ha sido objeto de una exposición dogmática del Concilio Vaticano II, que pretende explicarlo en toda su densa complejidad de realidad histórica y humana.

La Constitución Dogmática *Dei Verbum* ha dado un paso significativo en la explicitación del pensamiento de la Iglesia acerca de la divina Revelación, prolongando el pensamiento del Vaticano I. Insiste el Vaticano II en la complejidad orgánica y viva de la Revelación de Dios y de su voluntad; en su manifestación culminante en Cristo; en su fiel transmisión por los Apóstoles; en su conservación y transmisión a todas las edades por medio de la Iglesia viviente: por medio de su enseñanza, su vida, su culto; no sólo a través del Magisterio sino como comunidad viva de creyentes, en la que se conserva un solo depósito de la Revelación que consta de la Sagrada Escritura y de una Tradición viva y creciente en el organismo del pueblo cristiano.

El hecho vivo de la Revelación de Dios puede ser desvirtuado o sufrir menoscabo no sólo en cuanto a su contenido (Revelación Objetiva) sino en cuanto a su fiel transmisión (Revelación subjetiva). Y esto puede suceder en grados diversos, si no se comprende, si se desvirtúa, si se desconoce o minimiza la función que cumple cualquiera de los elementos o momentos de su integridad actual e histórica: Cristo, los Apóstoles y sus sucesores, los orígenes cristianos, el origen o el contenido de la Sagrada Escritura, la índole viva de la tradición, el ministerio de la Iglesia (ya sea como Jerarquía, ya sea como comunidad de creyentes y santos), en la conservación y transmisión de la Revelación.

0.2.1. Dos actitudes posibles

Ante el hecho complejo, global y orgánico de la Revelación de Dios, acontecida en Cristo y conservada y transmitida por la Iglesia viviente, caben dos actitudes fundamentales.

La **primera** es la actitud de fe, que acepta la Revelación (objetiva y activa), la considera como benéfica y salvadora para la vida y la condición del individuo y la sociedad, se esfuerza por vivir de acuerdo a las exigencias de la fe, insertándose en el organismo vital en el que mediante la Escritura, la Tradición, el Magisterio, la Liturgia, la Oración y la Comunidad creyente, se pone en comunicación viva y activa con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La **otra actitud** es la que pone reparos a la Revelación, o la relega, o le niega relevancia (aunque sea sólo en la práctica y no a nivel de principios explícitos), o la rechaza en alguno de sus elementos de cualquier manera que sea.

Dentro de esta segunda actitud cabe gran variedad de modalidades y motivaciones. Hay rechazos totales, del Todo de la Revelación; pero los hay también parciales: se rechaza la Iglesia (o por lo menos: ésta Iglesia) o se rechaza la Jerarquía; o se acentúa sólo la conducta inconsecuente de los miembros pecadores; o se ponen reparos a la posibilidad histórica de la Revelación en Cristo, o a su validez perenne para todos los tiempos, o a la capacidad de la Iglesia de conservarla y transmitirla fielmente, etc.

Se da curiosamente la posibilidad de que al mismo tiempo que se rechaza un aspecto, no se desechen definitivamente otros. Así por ejemplo, se da el caso de posiciones que quitando relevancia a la Revelación de Dios en Cristo, conservan la Sagrada Escritura y se dedican a reinterpretarla o reexplicarla sin Cristo, o incluso contra Él; fuera de la Iglesia e incluso contra el Magisterio o contra el pueblo de Dios.

0.2.2. Las dos corrientes de la Teología de la Liberación en América Latina.

Monseñor López Trujillo bosquejaba ya en 1973, durante un foro teológico, una tipología de la Teología de la Liberación, señalando en ella dos corrientes.

Una que se concentra en la ampliación y profundización de la temática de Medellín y que de cara a nuestra situación en América Latina se emplaza decididamente en la dialéctica **pecado-conversión**, poniendo su acento deliberadamente en lo religioso, sin olvido de la dimensión política, pero sin privilegiarla como su preocupación fundamental.

Otra, estructurada socio-teológicamente, con evidente predominio del primer polo (socio-político) sin negar expresamente ciertos puntos de Medellín, desplaza su centro de atención hacia lo **político-conflictual**, pasando por la lectura propia del análisis marxista

con sus imperativos. En todo caso se deja en claro la no aceptación de la ideología marxista, cuyo contenido ateo se juzga separable de su aporte científico. Su diagnóstico sobre América Latina es característico, influenciado por la denominada "Teoría de la Dependencia" y su interpretación pasa por replanteamientos en los que entra en juego la "dialéctica" conflictual. (En: *Liberación: Diálogos en el Celam* (Celam 16) Bogotá 1974, p. 45).

En el presente trabajo hacemos nuestra esa tipología. Nos parece en grandes líneas un diagnóstico correcto y quisiéramos contribuir de alguna manera en el diálogo clarificador que Mons. López Trujillo reclamaba y declaraba urgente.

Desde 1973 hasta la fecha se ha agudizado la tendencia, contra la cual ya advertía Mons. López Trujillo, de presentar el diálogo sobre Teología de la Liberación como si estuviera entablado entre los que la propugnan y los que la impugnan. Esa tendencia caricaturesca no refleja la realidad. Se dobla además, algunas veces, con una actitud monopolística e intransigente, para la cual todo disenso es sólo traición y complicidad con el Orden injusto.

En este trabajo hemos querido fundar nuestro disenso con la segunda tendencia de la Teología de la Liberación, descrita por Mons. López Trujillo. En especial nuestro disenso con sus interpretaciones bíblicas. Por eso hemos atendido a ubicarla de acuerdo a coordenadas hermenéuticas que nos parecen definitorias, limitando a ello el objeto de nuestro estudio. Esta tarea se nos presentaba como un paso previo necesario antes de poder entrar a discutir acerca de la exégesis de textos particulares de la Sagrada Escritura.

El presente trabajo da por supuesto que el lector conoce las principales obras y autores de esa segunda corriente, lo cual nos exime de recargar la ya nutrida cantidad de notas, con referencias probatorias o ejemplificaciones que habrían abultado aún más este ya largo escrito.

0.3. Consecuencias para la interpretación bíblica

La hermenéutica bíblica es un caso particular en que se reflejan las dos actitudes hermenéuticas frente al hecho de la Revelación que describimos en 0.2.1. y sus concretas manifestaciones en la Teología de la Liberación descritas en 0.2.2.

Como condición previa y necesaria para pasar en algún ulterior artículo a la discusión de las exégesis concretas, hemos tratado de definir los dos grandes ejes de coordenadas hermenéuticas según los cuales se podrían situar y definir actitudes e interpretaciones particulares de textos bíblicos.

Este trabajo consta de dos partes. En la primera bosquejamos el sistema de coordenadas teológicas del Concilio Vaticano II, exponiendo a continuación el sistema hermenéutico bíblico que deriva — con una armoniosa lógica teológica — de la doctrina Conciliar acerca de la Revelación de Dios y que es ineludible para fundar una teología católica.

La segunda parte, a través de una exposición forzosamente fragmentaria de algunas empresas hermenéuticas que quitan relevancia o rechazan a la Revelación, rastrea en la historia los ancestros de actitudes que es posible encontrar en las obras de la segunda corriente de Teología de la Liberación.

La confrontación de estas dos partes de nuestro estudio nos parece suficiente para que el lector, advertido e informado, se ubique por sí mismo frente a los ensayos y corrientes concretos de Teología de la Liberación. Como norma positiva (primera parte) y norma negativa (segunda parte), definen los itinerarios hermenéuticos teológicamente válidos y compatibles con la fe católica, así como sus posibles desviaciones. Creemos que habiendo descrito el aire de familia de ciertas hermenéuticas, podíamos prescindir aquí — sin prejuicio de acometer más adelante esa tarea — de discutir interpretaciones de uno u otro texto, que el lector podrá evaluar a partir de nuestros prenotandos.

1. RELEVANCIA LIBERADORA DE LA REVELACION

1.1. Teología de la liberación del Concilio Vaticano II

Una teología católica de la liberación no puede hacerse de espaldas al Concilio Vaticano II. Ignorar ese hecho histórico eclesial, denotaría que se está ignorando la densidad histórica de la Iglesia no sólo en su diálogo con el mundo, sino en su acción sobre él, desde dentro de él y como parte del mismo. No basta ornar el discurso con algunas frases entresacadas de la *Lumen Gentium* o, con mayor frecuencia, de la *Gaudium et Spes*.

Hay que notar en muchos escritos de TL la ausencia (?significativa?) de referencias a la Constitución *Dei Verbum*. Ya el Mensaje de los Padres Conciliares a todos los hombres (21 oct 1962) — también muy poco citado — establece en forma programática el sentido de la proclamación del Mensaje de la Revelación, hecho por la Iglesia en forma positiva y no condenatoria, ante dos problemas muy reales y concretos: la paz entre los pueblos y la justicia social.

Este Mensaje constituye una solemne confesión de fe en la eficacia del Mensaje de Revelación que la Iglesia detenta – y de su proclamación por el Concilio – para que “la vida del hombre llegue a ser más humana”.

1.1.1. Dei Verbum: Clave hermenéutica de la Teología Conciliar

La Constitución **Dei Verbum** sobre la Divina Revelación, es el documento que ocupó más largamente a los Padres Conciliares (3 años), de modo que en su gestación se refleja fielmente el proceso histórico del Concilio. Pero es además en la intención de los Padres Conciliares como el Proemio y clave interpretativa de todo el Concilio: “*haec Constitutio quodammodo est prima omnium Constitutionum huius Concilii, ita ut eius Proemium omnia quodammodo introducat*” (1).

Los demás documentos conciliares no se entienden sin referirlos a esta situación prioritaria de la **Revelación**, punto de partida y clave de bóveda de toda la teología conciliar en su doble pero inseparable vertiente dogmático-pastoral, o teórico-práctica, u ortodoxo-práctica. Lo que el Vaticano II nos dice sobre la Revelación “deja intacto lo que enseñó el Concilio Vaticano I, agregando una explicitación acerca de la revelación activa en toda la economía de la salvación” (2). Explicitando mejor la interrelación entre doctrina y pastoral, de la cual ha logrado una conciencia más aguda y refleja. El Vaticano II formula mejor lo que todos los concilios hacían aunque no lo dijeran tan claro. No sería por lo tanto exacto oponer este concilio a sus antecesores, como si éste fuera pastoral y los anteriores dogmáticos (3). Si hay algo característico del Vaticano II, en su aguda conciencia del valor eminentemente práctico del dogma: no hay mejor praxis que una buena doctrina. Su aguda conciencia de la **relevancia de la Revelación**. Concebida ésta – eso sí – no como un corpus doctrinal aerolítico, sino como una fuente viva abierta en el costado de Cristo y de la Iglesia, cuyas aguas dispensa la Iglesia a todas y cada una de las edades de la historia.

Esta convicción acerca de la relevancia perenne de la Revelación objetiva y activa, que tan bien expresa el Concilio, se

(1) DOCUMENTA CONCILII VATICANI II, DE DIVINA REVELATIONE, **pág. 106**. (Se trata de los Documentos editados para uso privado de los Padres Conciliares).

(2) Ibid. p. 47.

(3) Para un estudio comparativo de la relación entre lo doctrinal y lo pastoral en los tres últimos Concilios véase: **Vaticano II ¿Concilio Doctrinal?** – Una reflexión en el Centenario del Vaticano I en: **Perspectiva Teológica 2** (1970) 169-182.

encuentra también claramente expresada: 1) por Juan XXIII en el acto de convocar e inaugurar el Concilio; 2) por Pablo VI en los actos de proseguirlo y clausurarlo; 3) por Medellín en su intento de aplicarlo — maduro y laborioso esfuerzo de la Iglesia en Latinoamérica en un pionero gesto de fidelidad y docilidad — a la situación concreta del continente.

1.1.1.1 Relevancia de la Revelación según Juan XXIII

A lo largo de todo su discurso inaugural del Concilio (4), Juan XXIII insiste en el doble aspecto de la Revelación objetiva y activa: depósito y ministerio; custodia y enseñanza; recuerdo de la doctrina y mirada lúcida al tiempo presente; búsqueda del Reino y aprecio de la añadidura sin conceder nada a la reinversión de este orden; reconocimiento de los avances del ingenio humano y de la necesidad de la adoración.

“Lo que principalmente atañe al Concilio ecuménico es esto: que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz.” A esta feliz formulación volverá a referirse citándola Pablo VI en sus discursos.

“Tal doctrina comprende al hombre entero, compuesto de alma y cuerpo, al cual, como peregrino que es sobre la tierra, le enseña que debe aspirar al cielo. Esto demuestra que se debe ordenar nuestra vida mortal de modo que, cumpliendo nuestros deberes de ciudadanos de la tierra y del cielo, consigamos el fin establecido por Dios. Lo cual quiere decir que todos los hombres, particularmente considerados o socialmente reunidos, tienen el deber de tender sin tregua, durante toda su vida, a conseguir los bienes celestiales y a usar, llevados de este solo fin, los bienes terrenos, sin que el empleo de los mismos comprometa la felicidad eterna”. La doctrina de la Revelación orienta la vida humana fijando sus metas últimas y por lo tanto orientadoras de todas las finalidades inmediatas, por urgentes y perentorias que puedan presentarse.

Del Concilio se espera, por cuanto a doctrina se refiere: “transmitir la doctrina pura e íntegra, sin atenuaciones, que durante veinte siglos, a pesar de dificultades y luchas, se ha convertido en patrimonio común de los hombres; patrimonio que aunque no haya sido recibido gratamente por todos, constituye una riqueza para todos los hombres de buena voluntad”. Ese patrimonio que la Iglesia con su paciencia y

(4) Juan XXIII, Discurso en la Sesión Inaugural del Concilio Vaticano II, el 11 de octubre de 1962, AAS 54 (1962) 786-796.

sus luchas ha conquistado y conservado para la humanidad, se convierte en test de la buena voluntad de los hombres, según lo reciban o lo rechacen.

Juan XXIII insiste en que el modo que tiene la Iglesia de custodiar ese depósito revelado no es la tenencia pasiva, sino su administración adaptada y eficaz a cada época y a cada tiempo: "en la adhesión renovada, serena y tranquila, a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad y precisión, como todavía aparecen en las actas conciliares de Trento y sobre todo del Vaticano I, el espíritu cristiano, católico y apostólico de todos espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudian ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de la investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales. Una cosa es la sustancia del "depositum fidei", es decir, de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa".

La distinción que establece y subraya Juan XXIII en esta última frase más que separar ambas cosas, ilustra su relación recíproca indestructible: la fidelidad en la custodia del depósito no puede separar-se de la fidelidad en dispensarlo eficazmente. La Iglesia lo detenta entregándolo y para entregarlo. De ahí el énfasis en la manera cómo se expresa: "En nuestro tiempo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que de la severidad" ... "piensa — notemos la intrepidez con que Juan XXIII se hace intérprete del pensamiento íntimo de la Iglesia — que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada ("suae doctrinae vim uberius explicando")". La Doctrina y su Fuerza son inseparables, pero el énfasis eclesial debe caer en el Vaticano II en la demostración de la fuerza de la doctrina. En otras palabras: en la relevancia de la Revelación.

La exposición positiva de la misma, más que la condenación de actitudes y doctrinas. Hé ahí el método propugnado por Juan XXIII. El Pontífice ha husmeado en nuestra época una disposición que inclina a los hombres a advertir y condenar por sí mismos los amargos y deletéreos frutos de esos errores. Proclividad a condenar que juega en favor de la Iglesia cuando delata los verdaderos males y sus efectos. Pero de la cual la Iglesia cree oportuno distanciarse en su práctica para combatir las desviaciones de la misma: una inclinación a la acusación amarga e indiscriminada, a la crítica despiadada, que no perdona a la Iglesia y que parece necesitar afirmarse en la oposición y el hostigamiento, siendo capaz de crear

divisiones donde no las hay. Por eso la Iglesia quiere mostrarse como ejemplo de "madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y bondad". Medio tanto más luminoso cuanto ausente de la enrarecida atmósfera del mundo al que la Iglesia se dirige.

Pero esa bondad de la Iglesia no puede soslayar su deber de presentar positivamente la Revelación, arrastrada por la debilidad de condescender con las preocupaciones exclusivas y miopes por los solos bienes terrenos, como si estos fueran alcanzables y se pudieran consolidar o conservar prescindiendo o desentendiéndose de la Verdad de la Revelación, como Pilatos.

Al proponer esta Revelación, insiste Juan XXIII al encuentro de tenaces acusaciones, la Iglesia no busca sus propios fines, sino el bien de la Humanidad: "la solicitud de la Iglesia en promover y defender la Verdad, deriva del hecho de que, según el designio de Dios, el cual quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, **no pueden los hombres, sin ayuda de toda la doctrina revelada, conseguir una completa y firme unidad de ánimo a la que están ligadas la verdadera paz y salvación eterna**". La Revelación es por lo tanto, no sólo relevante, sino **imprescindible** para el íntegro bien del hombre. No lo esclaviza con impedimentos, lo **libera** de ellos para alcanzar las metas últimas y también las intermedias.

El discurso de Juan XXIII trasunta además ubicuamente, su convicción de que los males que padece la Humanidad vienen de la ignorancia o del rechazo de la Revelación, que lo llevan a hacerse una falsa idea — por lo incompleta — del bien del hombre y de los medios conducentes al mismo. El **verdadero bien** del hombre y de la sociedad, no se conoce al margen de la Revelación (objetiva) ni se alcanza prescindiendo de la Iglesia que la trasmite (Revelación activa). Poner al alcance del mundo la Revelación de manera accesible y adaptada, pero a la vez sin mutilación ni disimulo demagógico de su escandalosa totalidad, es el sagrado **deber** y la ardua tarea que Juan XXIII puso por delante a los pastores que convocó en Concilio.

1.1.1.2 Relevancia de la Revelación según Pablo VI

En el discurso de apertura de la Segunda Sesión (5) "preludio no solamente de este Concilio, sino también de nuestro Pontificado", Pablo VI coloca su programa en continuidad con la doctrina de Juan XXIII que acabamos de analizar y la califica de "voz

(5) Pablo VI, Discurso de Apertura de la Segunda Sesión, el 29 de setiembre de 1963, AAS 55 (1963) 841-859.

profética para nuestro siglo" que traza al Concilio "el camino que ha de recorrer".

Punto de partida, recorrido y meta de este camino es Cristo: "nuestro principio ... nuestra vida y nuestra guía ... nuestra esperanza y nuestro término". Y es a partir de este principio que Pablo VI explica los fines del Concilio, reduciéndolos a cuatro puntos: 1) el conocimiento propio o conciencia de la Iglesia; 2) su reforma; 3) la unidad de los cristianos; 4) el diálogo Iglesia-Mundo.

Pablo enfatiza el tema de la Revelación en su contexto eclesial. La Iglesia es una **realidad penetrada por la divina presencia**. Ello le permite progresar con nuevas y más profundas investigaciones la Verdad que vehicula: "la conciencia de la Iglesia se aclara con la adhesión fidelísima a las palabras y al pensamiento de Cristo, con el recuerdo sagrado de la enseñanza autorizada de la tradición eclesiástica y con la docilidad a la iluminación interior del Espíritu Santo, que parece precisamente querer hoy de la Iglesia que haga todo lo posible para ser reconocida verdaderamente tal cual es".

En esta perspectiva, la Reforma de la Iglesia está al servicio de la credibilidad del Mensaje que aporta: "no es que ... reconozcamos que la Iglesia católica de hoy pueda ser acusada de infidelidad sustancial al pensamiento de su divino Fundador". El Papa que no vacila en confesar las debilidades de la Iglesia, previene aquí contra una inflación de las acusaciones y la autodenigración, que redundan en calumnia de la Iglesia como obra divina. Invita al "reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial que la llena de gratitud y humildad y le infunde el valor de corregirse de las imperfecciones que son propias de la humana debilidad". La Reforma que procura el Concilio **no** es un cambio radical de la vida presente de la Iglesia, o bien una **ruptura** con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y venerable".

La misma reafirmación de la Relevancia de la Revelación se desprende del discurso de clausura del Concilio (6). Pablo VI plantea en él una pregunta que pasa después a responder y termina orientando el postconcilio eclesial por el camino que transitará Medellín.

La pregunta inicial es precisamente acerca de la relevancia religiosa del Concilio: "cuál es el valor **religioso** de nuestro Concilio". El Papa explica el sentido del término **religioso**: "la relación directa con Dios vivo, que es la razón de ser de la Iglesia y de cuanto ella cree, espera y ama, es y hace".

(6) Pablo VI, Alocución en la Sesión de Clausura del Concilio, el 7 de diciembre de 1965, AAS 58 (1966) 51-59.

La respuesta es afirmativa: el Concilio ha cumplido con su misión inicial tal como se la propusiera Juan XXIII y la reconfirmara el mismo Pablo. **"Lo más importante en el Concilio ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina se guarde y se proponga de una manera eficaz"**.

Esta reafirmación de la validez de la doctrina perenne de la Iglesia provocará — no se le escapa el hecho a Pablo VI — una reacción de rechazo: **"La concepción teocéntrica y teológica del hombre y del universo, como desafiando la acusación de anacronismo y de extrañeza, se ha erguido en este Concilio en medio de la Humanidad, con pretensiones que el juicio del mundo calificará primero de insensatez"**.

Pablo VI comprueba el choque inevitable de **"la religión del Dios que se ha hecho Hombre, con la religión del hombre que se hace Dios"**. Pero no ha sido la Iglesia la que ha chocado, sino que se ha inclinado como el Samaritano sobre el hombre herido, también sobre el herido de hostilidad hacia la Iglesia, y reclama para sí el mérito y el reconocimiento de un hecho: **"también nosotros — y más que nadie — somos promotores del hombre. Toda la riqueza doctrinal de la Iglesia se vuelca en una única dirección: servir al hombre"**. En este servicio la Iglesia **no ha desviado** su atención hacia la dirección antropocentrista de la cultura moderna. Volviéndose al hombre, no se ha desviado de Dios.

Todo este pasaje del discurso es un ardiente alegato en favor de la relevancia de la Iglesia y de su Mensaje para el Hombre: **"la religión católica se manifiesta como la vida de la Humanidad"**. Lo es **"por la interpretación, finalmente exacta y sublime que nuestra religión da del hombre ... en virtud de su ciencia de Dios: para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios"**.

Un alegato que se completa con una exhortación a la Iglesia: **"volverse con amor hacia el hombre"**, para completar lo que falta a su conocimiento de Dios: **"para conocer a Dios es necesario conocer al hombre"**. Se trata de ese conocimiento que viene de guardar el mandamiento de Cristo en el que Dios se revela como vuelto y volcado hacia los hombres con apasionado y celoso amor. Si la Iglesia no descubriera y reprodujera en sí misma este rasgo divino, en vano proclamaría conocer a Dios.

Si en algún lugar de los documentos conciliares es posible señalar algo parecido a un círculo hermenéutico, es en este pasaje central del discurso de Pablo VI. El conocimiento de Dios por la Revelación es para la Iglesia el punto de partida para conocer al hombre, en su grandeza y miseria, como objeto del amor divino. Y enviada al hombre para su salvación, la Iglesia ha de ir a buscarlo en

su situación real, partiendo de él, para alcanzar a Dios como sólo se puede alcanzar obedeciéndole. En esta obediencia está la libertad del Hijo y de la Iglesia.

1.1.1.3 Relevancia de la Revelación según Medellín

Pablo VI concluía su discurso de Clausura declarando **terminado** el Concilio pero inaugurando una etapa: "comienzo de la renovación humana y religiosa que él se ha propuesto estudiar y promover". Se cerraba el programa de trabajo conciliar y se inauguraba un programa de realización.

La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Medellín (7) se reconoce a sí misma como ensayando una respuesta al programa inaugurado por Pablo VI. En su **Introducción a todos los Documentos** define su programa con frases tomadas del discurso de clausura que hemos analizado. La Conferencia de Medellín, a imitación del Concilio, proclama que "sitúa al hombre en el centro de su atención". Y como Pablo VI, tomando incluso sus palabras, advierte que haciéndolo, no se ha "desviado" de la Revelación, sino que se "ha vuelto" al hombre, recordando que "para conocer a Dios es necesario conocer al hombre", pero sin olvidar que "Cristo es aquél en quien se manifiesta el misterio del hombre". Frase ésta que equivale al pensamiento de Pablo VI: "para conocer al hombre es necesario conocer a Dios".

Medellín reproduce los pasos teológicos del Concilio, de Juan XXIII y de Pablo VI: Iluminar el momento histórico con la Palabra Revelada, ponerse a sí mismo a la luz de la Palabra, para tomar conciencia más profunda del servicio que le corresponde prestar en este momento. Para proponer de una manera eficaz al hombre concreto el sagrado depósito de la doctrina cristiana.

1.1.2 Libertad para creer

La Revelación de Dios, clave de bóveda del pensamiento conciliar y del programa eclesial, ha sido objeto de la Constitución Dogmática *Dei Verbum*. El Concilio ha subrayado en este documento el hecho de que la Revelación de Dios pone en juego la libertad del Hombre: cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse en la fe,

(7) IIª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín, Agosto-Setiembre 1968, *Introducción a todos los Documentos*. (Ed. Centro Nal. de Medios de Comunicación, Montevideo, p. 15).

y en esta obediencia de la fe el hombre se entrega entero y **libremente** a Dios, ofreciéndole el homenaje total de su entendimiento y voluntad, asintiendo **libremente** a lo que Dios revela (DV 5), con obras y palabras (DV 2), y plenamente con las palabras y obras de su Hijo, cuya finalidad es **liberarnos del pecado y de la muerte** y resucitarnos a una vida eterna (DV 4).

La Fe es por lo tanto, en la teología Conciliar, el principio y el analogado principal de la **libertad** humana, la cual consiste en **obedecer** al Dios que se le revela en Cristo.

La raigambre netamente bíblica de esta afirmación es peculiarmente clara en las expresiones juaninas. Para San Juan, la **libertad de Jesús** consiste en su dependencia del Padre en cuanto es su Hijo; la **libertad del creyente**, es la filiación a la que accede por la fe en Jesús; y el cumplimiento de la fe, como respuesta a la revelación de Jesús en su palabra, donde dicha revelación fructifica liberando, o sea trasladándonos de la condición de siervos a la de Hijos libres (8).

Por la Revelación de Dios, el hombre descubre que su destino y su vocación es entrar en relación con el Dios que se le manifiesta en Cristo. Consecuentemente, la **libertad** del hombre será la posibilidad de alcanzar su destino. La opresión, por el contrario, consistirá en lo que le impida realizar su destino. La libertad del hombre se revela como Cristo-referida: libertad para Cristo u opresión para Cristo.

Puesto que el hombre entra en camino de lograr su destino mediante el acceso a la fe y la consiguiente filiación divina, la Iglesia mide la **liberación** y la **opresión** con el parámetro del acceso a la fe y la participación en la relación privilegiada del Hijo con su Padre. Será opresor lo que dificulte, lo que impida el acceso a la fe.

Desde este principio, usado como parámetro supremo, la Iglesia diagnostica las situaciones del Mundo y discierne los signos de los tiempos y los signos de Dios. Como la Iglesia de los Hechos de los Apóstoles, la Iglesia del Vaticano II no infiere desde conceptos a priori, sino desde los hechos: **donde surge la fe en Jesús, allí ha tenido lugar la obra liberadora del Espíritu Santo. Donde está la fe en Jesús, allí está el Espíritu y donde está el Espíritu, allí está la libertad** (2 Cor 3,17).

De ahí el empeño conciliar en quitar todo impedimento que pueda provenir del modo eclesial de promulgar el Mensaje. El Concilio Vaticano II es un gigantesco esfuerzo eclesial hacia formas

(8) José O. TUÑI VANCELLS, *La Verdad os hará Libres*, Jn 8,32. **Liberación y libertad del creyente en el cuarto evangelio**. Ed. Herder, Barcelona 1973. Cfr. en especial pp. 99-101 y 202-211.

liberadoras de presentación del Mensaje. Pero implica la clarísima conciencia y profesión de dos hechos: 1) es cierto que la Iglesia puede a veces presentar el Mensaje de Revelación en forma menos eficaz y que por lo tanto su labor debe ser continuamente revisada; 2) pero la Iglesia reafirma su convicción de que el Mensaje de Revelación del cual es portadora es un Mensaje relevante para la verdadera y efectiva liberación del hombre y la sociedad.

1.1.3.1 Los órganos de la Revelación

De la Doctrina contenida en la Constitución *Dei Verbum* acerca de la liberación por la obediencia de la fe al Dios que se revela en Jesús, se siguen lógicamente las otras partes de la Constitución: acerca de la Sagrada Escritura y la Tradición eclesial como único e inseparable depósito de Revelación, transmitido e interpretado fielmente por el Magisterio (DV, cap. II, Nos. 7-10). Escritura, Tradición e Iglesia: Magisterio-fieles, constituyen una terna liberadora en cuanto permiten al hombre el acceso a la Revelación mediante la liberadora obediencia de la fe.

Desde el capítulo III al VI de la *Dei Verbum* el Concilio desarrolla una doctrina hermenéutica acerca de la interpretación, lectura y uso de la Escritura en el contexto de la Tradición y de la Iglesia. Es lamentable que los escasos intentos de formular una doctrina hermenéutica al servicio de la teología de la liberación no hayan prestado la atención que merecen las pautas interpretativas que ofrece este documento. El núcleo esencial se encuentra concentrado especialmente en los Nos. 11 y 12. El número 11 pone los fundamentos teológicos y el número 12 desarrolla sus implicaciones concretas para el proceso exegético. Se trata de un verdadero programa para liberar el sentido Revelador de los textos sagrados. Los pasajes de la escritura se liberan, y liberan su sentido liberador en el amplio contexto Revelacional que describe la *Dei Verbum*. O son portadores funcionales de Revelación o pueden convertirse en opresores, por sufrir una manipulación que los desgaja del contexto total de la Revelación: Escritura, Tradición, e Iglesia concreta. Tanto el documento de la Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesia*, – previo a la aprobación de la *Dei Verbum*, y que ésta retoma en esencia, – como el Discurso de Pablo VI a la Comisión Bíblica (14 de marzo de 1974), confirman y explicitan el Mensaje Conciliar, mirando a la labor específica de los exégetas y los teólogos. Estas pautas Conciliares son la garantía y la salvaguarda de la libertad del exégeta y del teólogo, impidiendo la servidumbre en que – testigo la historia – puede caer la interpretación bíblica desgajada del órgano vivo de la Revelación, sometida al yugo y a la esclavitud de la Razón (que

deriva en razón de estado!), de las filosofías (que terminan siendo también justificaciones de intereses políticos), o de las ciencias naturales y humanas (esgrimidas contra el hecho de la Revelación). Dondequiera que el hombre niega la obediencia a la Revelación y pretende sujetar la Revelación al Hombre, se invierte el acontecimiento liberador de la fe y se introduce un estado de esclavitud.

1.1.3.2 La Iglesia concreta como órgano de la Revelación

La lógica teológica del Concilio Vaticano pasa armoniosamente del Mensaje a todos los hombres a la Exposición Dogmática de la Divina Revelación. El paso siguiente es igualmente lógico en su teología: la Iglesia portadora de la Revelación se proclama **Luz de los Pueblos: Lumen Gentium**. No con luz propia, sino como trasmisora de la luz de la Revelación manifiesta en Cristo: "Por ser Cristo luz de los Pueblos ... este Concilio aspira vehementemente a iluminar a todos los hombres con su luz (la de Cristo) que resplandece en el rostro de la Iglesia" (LG nº 1).

Serena y digna, mansa pero firme, la Iglesia del Vaticano II, sin ceder a la tentación de reivindicaciones polémicas sino en la proclamación humilde de su fe, — obediencia a Dios que debe comandar la actitud ante los hombres, — recupera para Cristo el título y la dignidad de ser **Luz de los hombres**. Cristo revelador es Cristo iluminador. La Iglesia ofrece de este modo su otra mejilla al programa que significativamente se bautizó a sí mismo como **Ilustración**, y que más o menos directamente rechazó la fe, la Iglesia y la Revelación como **oscurantismo**, oponiéndole la claridad y la luz que debía buscarse y encontrarse en la Razón, la Filosofía, las ciencias naturales, históricas y humanas, como productos de un humanismo autónomo (GS, nº 36) que desconfía de la Iglesia y rechaza como opresora a la Revelación y como alienante a la obediencia de la fe (9).

La Teología eclesial del Concilio Vaticano II es, por lo tanto un punto de referencia insoslayable para orientar a la teología de la liberación. "Todo el bien que el pueblo de Dios puede dar a la familia humana, al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es sacramento universal de salvación (LG nº 15),

(9) Cuando el Vaticano II proclama su conciencia y su deseo de seguir sobre las huellas de los Concilios Tridentino y Vaticano I, no lo hace por mera fórmula, sino por íntima y sincera convicción de obrar en continuidad con el pasado eclesial y en diálogo con un mundo que tampoco comenzó hoy. Su palabra dicha a mitad del s. XX no podría comprenderse olvidando o negando el pasado eclesial, ni cerrando los ojos a la continuidad de una misma historia de la Humanidad y de la Iglesia.

que manifiesta y al mismo tiempo realiza (= Revelación objetiva y activa) el misterio del amor de Dios al hombre" (GS nº 45). El Concilio proclama que la Iglesia "por medio de cada uno de sus hijos y de la comunidad eclesial entera — (una sociedad organizada por Cristo como unión visible y social en este mundo: LG nºs 8, 9, 38; GS nº 40/44) — puede ofrecer una gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre y a su historia" (GS 40). Y ello es así gracias a que la Iglesia, esta Iglesia histórica y concreta es portadora de la Revelación de Dios, fin último del hombre: "Como a la Iglesia se ha confiado la manifestación (objetiva y activa!) del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano" (GS 41). Por eso, la Iglesia no procede de manera egoísta al buscar sus propios fines de salvación, sino que al hacerlo sirve a la humanidad "Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no sólo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo el reflejo de su luz ..." (GS 40).

Mirando la Historia de la Iglesia y del Mundo como hermenéutica autorizado, el Concilio Vaticano II reivindica para la Iglesia, en cuanto portadora de la Revelación Divina, no sólo la misión de *ilustrar* a los hombres, que le fuera tan ardorosamente disputada (10) sino también la de *liberarlos*. La función de *iluminación* (*Lumen Gentium* entera) es tan obvia que excusa el abonarla con citas, aunque no estará demás recordar algún texto particularmente expresivo como GS 40. La virtualidad liberadora (DV 4 y 5; GS 36, 38, 39, 41, 42 realzada incluso por la confesión de GS 43), tan íntimamente vinculada a la anterior, desborda los textos en que aparecen las palabras *libertad*, *liberar*, *libremente*, pues el Concilio es sensible al contenido liberador de otras categorías teológicas como salvación, redención, etc., sin dudar ni dar lugar a una reducción de la libertad humana a las consecuencias políticas o socio-económicas del estado de servidumbre espiritual.

1.2 Hermenéutica y exégesis bíblica del Concilio Vaticano II: La Escritura en el contexto de la Revelación y de la Iglesia

1.2.1 La Escritura en su estructura

La Hermenéutica Bíblica que propone y describe el Concilio Vaticano II es coherente con su Teología de la Revelación y de la Iglesia como depositaria y agente de la misma. Al custodiar fielmente

(10) A. SCHWARZ, E. HEGEL, L. SCHEFFCZYK, Art.: *Aufklärung* en el *Lexicon f. Theol. u. Kirche*, I, 1056-1066.

y transmitir la Revelación que libera al hombre para la respuesta de fe, la Iglesia es liberadora. Toda ella lo es. No sólo como Magisterio (Mater et Magistra) que interpreta la fuente estructuralmente única – aunque biforme – de la Revelación: Escritura y Tradición; sino también en su totalidad de pueblo de Dios, como comunidad social y visible, parte integral de la sociedad humana. Esta Iglesia portadora de esta Revelación, ofrece en la DV una descripción bastante minuciosa de su hermenéutica bíblica. Dicha descripción, más allá de la multiplicidad de orientaciones de detalle, se articula como un programa hermenéutico unitario que se deja sintetizar en un principio rector: el principio de interpretar la parte en el todo, el texto en el contexto. Contexto no sólo literario, sino humano, cultural, histórico, eclesial, de ayer y hoy (11).

La Escritura, su totalidad y cada una de sus partes en ella, es a su vez un miembro de un organismo total de la Revelación, que el Concilio pretende describir en su compleja red de interrelaciones: Dios-Iglesia-Mundo; pasado-presente-futuro; Creación-Revelación-Salvación-Parusía; Escritura-Tradición-Magisterio-Culto-Oración. Por la función que cumple y por la situación que ocupa respecto de cada uno de los miembros del organismo de la Revelación, la Escritura toda (y cada una de sus partes en ella) recibe su sentido. Arrancarla de esta visión teológica total en que la sitúa el Concilio es cerrarse el camino a la verdad de la Escritura, equivale a amputarla de su inserción orgánica haciendo imposible su recta intelección e interpretación.

(11) Ver: Nicolás COTUGNO SDB, **El Testimonio en el Concilio Vaticano II. Hermenéutica y perspectiva Teológica** (Libro Anual del Instituto Teológico del Uruguay N° 1), Montevideo 1974. Esta tesis detecta en la teología del Concilio junto al Testimonio divino en el dato revelado, la atención a un testimonio germinal de Dios presente en el mundo y en la historia. Es lo que desde Juan XXIII hasta Medellín se ha venido elaborando como teología de los Signos de los Tiempos, la cual ha sido objeto de un excelente estudio de conjunto: Miguel A. FIORITO S.J. y Daniel GIL S.J., **Signos de los Tiempos, Signos de Dios** publicado en **Libro Anual del Instituto Teológico del Uruguay N° 2**, Montevideo 1975; y con algunas variantes en **Stromata (Ciencia y Fe) 32 (1976) 3-95**. En la teología de los Signos de los Tiempos se toca el corazón del problema hermenéutico y la tensión entre Revelación-histórica e Historia-reveladora que subyace, con uno u otro acento, en los ensayos de teología de la liberación, como una divisoria de aguas.

Pablo VI ha vuelto a proponer y explicitar estos aspectos en su discurso a la Comisión Bíblica (14 marzo 1974): "la función hermenéutica que se ha impuesto desde hace un decenio poco más o menos, aunándose a la exégesis histórico-literaria. ¿no invita al exégeta a ir más allá de la investigación del **puro texto primitivo**, y a recordar que es la Iglesia, comunidad viviente, quien "actualiza" su mensaje para el hombre contemporáneo?"

1.2.2 Una hermenéutica libre y liberadora para una teología de la liberación

Si la teología del Vaticano II es un punto de referencia insoslayable para la Teología de la Liberación, la hermenéutica que el Concilio describe y prescribe, es un punto de referencia igualmente ineludible para dicha teología. Ninguna teología y tampoco la de la liberación, procedería honestamente cuáñando al margen de la Escritura y buscando luego fundamentos escriturísticos para sus hallazgos. El sano método teológico exige edificar desde el comienzo sobre la base escriturística y mantener un diálogo perenne, impuesto por la naturaleza misma de la economía de la Revelación, con la Escritura y la Tradición y con el Magisterio.

No se puede "usar" la Escritura *a posteriori*, ni por un *a priori*, ni a solas. Son normas elementales de autenticidad teológica, que sólo se pueden infringir por falta de competencia o de honestidad metódicas. Y esa infracción, cualquiera sea su causa, violenta el sentido de la Escritura, la esclaviza y reduce a la servidumbre de cualquier clase de deformaciones, mutilaciones o desviaciones. Sobre un texto esclavizado, sólo puede levantarse una teología cautiva, y de ella sólo puede seguirse una praxis pastoral opresora y la servidumbre de la Iglesia.

Así como el hombre obra libremente al obedecer en la fe a la Revelación, así también la Escritura sólo es libre si permanece unida a la Tradición Eclesial. La Iglesia es el espacio de su libertad. Y arrancarla de la Iglesia es — lo que demuestran múltiples intentos, algunos de los cuales recordaremos más adelante — encerrarla en los límites opresores de las más variadas prisiones.

1.2.3 La Escritura: ni un rayo ni un zapallo

Por la exposición renovada de la teología de la Inspiración y la Verdad de la Escritura, el Vaticano II, nos recuerda que el texto sagrado no es un rayo divino caído del cielo, sin arte ni parte del autor inspirado. Pero también nos advierte que no es un puro **producto** humano, explicable por factores exclusivamente culturales o por los condicionamientos históricos y socio-económicos.

"La revelación que la Sagrada Escritura contiene y ofrece ha sido puesta por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo". Sus libros que la Iglesia tiene por sagrados y canónicos, tienen a Dios como Autor. En su composición Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades, de modo que obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo

y sólo lo que Dios quería. Todo lo que estos autores afirman, lo afirma el Espíritu Santo. Por lo tanto estos libros enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra (DV 11).

En la génesis del texto sagrado hay un caso particular del libre concurso de Dios y el hombre, de la gracia divina y la libertad humana, del Espíritu Santo y el hagiógrafo. En mutua compenetración, y dentro del ámbito liberador eclesial, Dios y hombre son co-autores de un único texto que enseña sólida y fielmente, sin error, la verdad que Dios quiso revelarnos para salvación nuestra.

Por otra parte, la Escritura no está ni en el comienzo ni en el fin definitivo de la obra de Dios. La *Dei Verbum* la coloca y articula en un lugar de la historia y de la vida de la Revelación y de la Iglesia. La **Revelación de Dios consistió en hechos, antes que en Escritos**. Los escritos nos guardan el relato y una interpretación divinamente autorizada de los Hechos. Pero además, la Escritura, nacida en y de la Iglesia, ha sido entregada a ella, para que la custodie e interprete "con el mismo Espíritu con que fue escrita" (DV 12).

La *Dei Verbum* parte del **Hecho** de la Revelación dirigida a los hombres, sigue con la transmisión de la misma mediante una **tradición** llevada por hombres a otros hombres. Al servicio de esta tradición, surge la Escritura, que ha de ser interpretada de manera que haga justicia a su doble carácter: divino-humano. Tradición y Escritura constituyen un único depósito de la Revelación, que ha sido dado en custodia a la Iglesia, constituida por hombres. En todo este plan de la Revelación brilla, como reflejo de la Encarnación, la asunción de lo humano por lo divino. La Inspiración de la Escritura es un caso particular. Pero el acto eclesial de interpretarla "en el mismo Espíritu" no lo es menos.

Toda negación de la Revelación divina y de su modalidad **encarnada** — en Cristo y en su Cuerpo Eclesial — conduce inevitablemente a una **hermenéutica** bíblica que explica al texto sólo por el hombre, puesto que no acepta que dicho texto pertenezca a un contexto capaz de explicar al hombre por la Revelación. La exégesis ilustrada o iluminista, a despecho de sus aspiraciones de modernidad, no hace más que reproducir un viejo esquema gnóstico de hermenéutica bíblica. Y el último grito de la hermenéutica materialista no hace sino volver a servir fiambre para la cena lo que la Ilustración pasó caliente en el ardor del mediodía revolucionario del siglo XVIII. En esa dieta hay un mismo defecto carencial: el rechazo del Espíritu Santo como autor del Texto; el rechazo de la Iglesia como portadora e intérprete, mediante la Tradición y el Magisterio, del mensaje espiritual de la Escritura.

1.2.4.1 Biblia o Sagrada Escritura: Un texto y dos autores

El Concilio Vaticano II mantiene la preferencia católica por el nombre de Sagrada Escritura. El nombre **Biblia** lo prefieren las Iglesias protestantes. En el uso católico se refleja precisamente la teología de la Inspiración como co-autoría divino-humana. No se trata de un mero texto escrito por un autor solo, sino de un texto sagrado, en el que tienen parte por igual lo humano y lo divino coadunados.

El programa de hermenéutica-bíblica católica que propone la **Dei Verbum** en coherencia con esta teología, trata de hacer justicia a ambas vertientes del texto. Puesto que "Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano; el intérprete de la Escritura, para conocer lo que Dios quiso comunicarnos, debe estudiar con atención lo que los autores querían decir y Dios quería dar a conocer con dichas palabras" (DV 12).

Pero el intérprete no llega a un texto leído y descubierto por primera vez, ni a un texto aislado. Encuentra esta Escritura en la Iglesia que es portadora de una tradición viva acerca de los mismos hechos y ha de tener en cuenta esa tradición y la fe de ese cuerpo eclesial. Ha de tener en cuenta el contexto de toda la Escritura y cuando se trata de Antiguo y Nuevo Testamento, no podrá olvidar lo que el Espíritu ha enseñado a la Iglesia acerca de la interpretación del uno por el otro, a la luz definitiva de Cristo.

En su texto, el intérprete no encuentra sólo la acción puntual en el tiempo de un hombre y el Espíritu de Dios, sino que encuentra entrecruzadas todas las dimensiones pasadas y presentes de la acción de Dios revelándose a los hombres por medio de la Iglesia.

De esa complejidad de planos que se entrecruzan en el texto y en su interpretación derivan las normas de interpretación para una lectura en Iglesia y para la Iglesia.

La Iglesia podría ir muy lejos en su condescendencia y aceptar (como lo hace con otros aspectos provenientes del componente humano) una componente ideológica en la obra del autor humano del texto sagrado. Pero nunca tan lejos como para explicar la totalidad por esa componente. El texto no se puede reducir a una ideología y ésta es incapaz de explicar la plusvalía de sentido espiritual de un texto sagrado. Más aún, así como el texto no se explica ni se interpreta sólo por los géneros literarios, ni por los modos de decir, ni por las ideas del tiempo, sino que los desborda muchas veces y los corrige otras alvalerse de ellos, de la misma manera, un análisis verdaderamente científico del componente ideológico mostraría cómo se iluminan y corrigen las ideologías por la luz que viene de Cristo y del Espíritu. Decimos análisis verdadera-

mente científico, para distinguirlo de aquellos análisis que excluyen de antemano la dimensión divina por prejuicios filosóficos. Y quedando además a la espera de que se demuestre la existencia de ese componente ideológico como una realidad objetiva y no como una proyección hipotética de postulados materialistas.

La Iglesia estará siempre generosamente dispuesta y religiosamente obligada a derramar la luz de Cristo sobre todo lo humano, también sobre las ideologías, tanto las que Marx denuncia como aquella en la que incurre, para que también ellas sean liberadas por Cristo: al cual todo le fue sometido por el Padre, también las ideologías. El cual, desde su universal señorío, juzga sobre todas las potestades – aún la de las ideas y las ideológicas – no siendo juzgado por ninguna.

Para esta confesión de fe, sin embargo, es necesario recibir la gracia liberadora del Espíritu que nos permite decir: **Jesús es el Señor**, no sólo con los labios, sino desde la fe del corazón. Sin esa gracia liberadora, el hombre permanece en el estado de opresión a que somete al espíritu humano el príncipe de este mundo. Ciertamente no viene del espíritu de Dios ningún anatema contra Cristo, tampoco el que condena su señorío en nombre de una idea o de una ideología, ni el que pretende someter a juicio al que es Juez, ni el que pretende someter su dominación a la dominación de ideas o ideologías, productos humanos como todo ídolo.

1.2.4.2 El hagiógrafo es un hombre

El principio de totalidad que rige la hermenéutica teológica y bíblica del Vaticano II no elude en diversas ocasiones recordar que Cristo fue un hombre, que la Iglesia está formada de hombres, y – caso particular – que el hagiógrafo es un hombre. Verdad en apariencia obvia y que parece innecesario recalcar. La experiencia muestra todo lo contrario. Parecería que por la adhesión a la Revelación y la fe, los cristianos perdieran derechos humanos fundamentales que se reconocen a cualquier otro individuo de la raza. Los más encendidos cultores de la fraternidad universal, los campeones de la filantropía, los sacerdotes de la religión positivista, los profetas del mesianismo colectivista y comunitario, han cultivado un recelo sectario y un afecto anticristiano contradictorio con sus principios. Aún cuando la Iglesia reconoce las faltas de sus miembros, no puede menos de reconocer que – a semejanza de su Maestro – sigue siendo objeto de una discriminación injusta y misteriosa, que la envuelve en una comunidad de destino con el Hombre – Dios y le permite lamentarse: "*oderunt me gratis*" ("peregrina entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios" LG 8).

Solidarios de la Ley de encarnación, los hagiógrafos inspirados, fueron respetados en su integridad humana por el Espíritu Santo, y liberados por El de todo lo que en su tiempo y cultura se oponía a la manifestación de la luz de Cristo. De ahí la primera vertiente de normas exegéticas, que prescriben tomar en serio la densidad humana e histórica del hagiógrafo, su intención y su obra, su lenguaje y modos de decir, su tiempo y su cultura. El Concilio Vaticano II recoge la experiencia secular que nos muestra cuánta violencia al texto y al autor es posible hacer en nombre de la crítica histórica y científica, de los métodos exegéticos y lingüísticos, cuando éstos vehiculan prejuicios filosóficos hostiles, que no respetan los hechos de la Revelación Encarnada en Cristo y confiada a una Iglesia de hombres, que es parte de la Humanidad.

1.2.4.3 Con el mismo Espíritu

En segundo lugar por razón metódica, pero en el primero de importancia, desarrolla la Constitución Dei Verbum en el mismo N° 12, las implicaciones hermenéuticas de la Inspiración divina de la Sagrada Escritura en cuanto obra del Espíritu Santo.

La clave de bóveda de esta hermenéutica del Espíritu-Revelador, es la interpretación de toda la Escritura como un discurso revelador de Cristo. El principio de totalidad, se especifica aquí en tres niveles: 1º) totalidad y unidad de toda la Escritura que se explicitará en la DV 14-17; 2º) Escritura y Tradición como depósito único e indivisible de la Revelación; 3º) Contexto total de la fe eclesial. Extrapolar la Sagrada Escritura de cualquiera de esos niveles de totalidad es arrancarla a la intención del Espíritu Santo, autor suyo, violentando su significación.

La historia enseña que cuando se siente necesidad de arrancar la Escritura de su contexto vital, la violencia que se hace a su sentido textual y a la intención de su autor humano va acompañada de un rechazo proporcionalmente violento del autor divino o de la Iglesia católica como obra suya y portadora de su Palabra. En las actitudes ante la Escritura se proyectan y reflejan, ya sea en forma de torvas instrumentalizaciones ya sea en forma de desinterés o indiferencia, las actitudes religiosas fundamentales.

2 PROYECTOS DE LIBERACION A COSTA DE LA REVELACION

En la corriente espiritual de nuestro siglo continúa haciéndose sentir el influjo de la Ilustración, ese movimiento del espíritu humano hostil a la dimensión religiosa revelada, caracterizada por

su afecto antieclesial y por su intento de fundar toda la vida humana sobre el criterio exclusivo de la Razón o las capacidades y creaciones del espíritu humano con exclusión de toda luz religiosa de origen divino (1).

2.1 Emanuel Kant: La Religión dentro de los límites de la Razón (de Estado)

2.1.1 El proyecto liberador de la moral siervo del despotismo Ilustrado

Kant formuló de manera particularmente clara la doctrina ilustrada de su tiempo. En la famosa carta a C. Fr. Stäudlin del 4 de mayo de 1793 describía su programa:

“Mi plan, hecho ya desde hace tiempo, del trabajo que me incumbe en el campo de la filosofía pura, se encamina a la solución de estos tres problemas: 1) ¿Qué puedo saber? (Metafísica), 2) ¿Qué debo hacer? (Moral), 3) ¿Qué me está permitido esperar? (Religión)”.

Es fácil reconocer en este plano la analogía secularizada (filosofía pura) de las virtudes teologales. Kant seculariza el dominio del conocimiento excluyendo de él lo que proviene de la fe (2). Seculariza el dominio de la caridad, considerando el culto y el amor de Dios como acciones ajenas al orden moral (3). Y seculariza la esperanza mediante un programa moral cuyo sentido es meramente immanente al tiempo presente, para el cual sería además inmoral actuar por una esperanza trascendente (recompensa o mérito).

(1) A. SCHWARZ, E. HEGEL, L. SCHEFFCZYK, Art.: *Aufklärung* en el *Lexicon f. Theol. u. Kirche* I, 1056-1066.

(2) Para Kant, la fe en Cristo no sólo es innecesaria, sino que sostenerla equivale a una incredulidad moral: “No es necesario ningún ejemplo tomado de la experiencia para ponernos como modelo la idea de un hombre moralmente agradable a Dios; ella reside ya como modelo en nuestra Razón” y por lo tanto quien postula a Cristo como modelo “confiesa a la vez por ello su incredulidad moral, es decir: su carencia de fe en la virtud, fe a la que no puede reemplazar ninguna fe fundada en pruebas mediante milagros (la cual sólo es histórica)” **RLimR**, II, I, b; p. 68.

Esta cita tomada de I. KANT, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (= **RLimR**). Citamos con esta sigla agregando la referencia a las partes, secciones y números. La paginación que sigue en las citas es la de la edición castellana (Alianza Editorial, Madrid 1969) en traducción de Felipe Martínez Marzoa.

(3) “Los hombres no pueden obrar ni influir sobre otros seres que los del mundo, no sobre Dios” **RLimR**, III, I, 5; p. 104. Sobre la visión bíblica de la naturaleza ética del culto y la naturaleza cultual de lo ético nos hemos ocupado en el artículo: **Sed Santos porque Santo soy Yo Yave vuestro Dios. De la Naturaleza ética del culto**, en: *Revista Bíblica (Argentina)* 37 (1975) 223-234.

La obra de Kant acerca de la Religión lleva el título significativo: **La Religión dentro de los límites de la Razón**. Abundan en la obra las afirmaciones de que todo lo que proviene de una **Revelación histórica concreta** como fundamento de una **fe histórica** es adventicio e irrelevante para fundamentar un proyecto moral. Para Kant, la verdadera Religión universal se reduce a una moral, y la moral se deduce por la razón:

"Aunque se admitan también leyes divinas estatutarias (que se dejan reconocer como leyes divinas no por sí mismas en cuanto que son obligatorias, sino sólo en cuanto voluntad divina revelada), sin embargo la legislación **moral** pura, por la cual la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón, no es sólo la condición ineludible de toda Religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta, y aquello en orden a lo cual la ley estatutaria puede contener solamente el medio de promoción y extensión de ello. Así pues, si la cuestión de cómo quiere ser Dios honrado debe ser respondida de modo universalmente válido para todo hombre **considerado meramente como hombre**, no hay duda ninguna de que la legislación de su voluntad debe ser **meramente moral**; pues la legislación estatutaria (que supone una revelación) sólo puede ser considerada como contingente y como una legislación que no ha llegado o no puede llegar a todo hombre, por lo tanto no como una legislación que ligue al hombre en general. Así pues: "no los que dicen: Señor! Señor!, sino los que hacen la voluntad de Dios" (Mt 7,21); por lo tanto, los que buscan serle agradables no por la glorificación de él (o de su enviado como un ser de procedencia divina) según conceptos revelados, que no todo hombre puede tener, sino sólo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, esos serán los que le rindan la verdadera veneración que él pide". (4).

"La fe religiosa pura es ciertamente la única que puede fundar una iglesia universal; pues es una mera fe racional, que se deja comunicar a cualquiera para convencerlo, mientras que una fe histórica basada sólo en hechos (**subrayado nuestro**) no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad. Pero una particular debilidad de la naturaleza humana tiene la culpa de que no se pueda contar nunca con

(4) RLimR, III, 1, 5; pp. 105-106.

esa pura fe tanto como ella merece, a saber: fundar una iglesia sobre ella sola. Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de las cosas suprasensibles, aunque conceden todo el honor a esa fe (como a la que ha de ser convincente para ellos de modo universal), no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea **todo** (subrayado nuestro) lo que Dios pide de los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino. No pueden, por lo tanto, pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún **servicio** que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien el que son hechas a Dios para complacerle al menos mediante una obediencia pasiva, por **indiferentes moralmente** (subrayado nuestro) que tales acciones puedan ser en sí mismas. No les entra en la cabeza que cuando cumplen sus deberes para con hombres (ellos mismos u otros), justamente por ello ejecutan también mandamientos de Dios, que por lo tanto en todo su hacer y dejar, en cuanto tiene relación con la moralidad están **constantemente en el servicio de Dios**, y que además (el subrayado que sigue es nuestro): **es absolutamente imposible servir a Dios más de cerca de otro modo** (pues los hombres no pueden obrar ni influir sobre otros seres que los del mundo, no sobre Dios)". (5).

Por extraño que hoy nos pueda parecer, la principal objeción que encuentra Kant contra el hecho de la Revelación es precisamente que sea un **hecho**, un hecho real e histórico, que como todo fenómeno no nos permite ir más allá de su apariencia. Hay en esta posición kantiana una extraña degradación de la **evidencia histórica** y una desconfianza radical acerca de la posibilidad de conocer esa evidencia con **certeza**. La Revelación histórica es para Kant obviamente y sin discusión un hecho **pasado**. Que la Iglesia pueda ser un camino hacia él, que nos permita alcanzarlo **hoy** sin un salto mortal hacia el pasado, es un pensamiento totalmente ajeno a la perspectiva kantiana, y la ciénaga donde se iba a sumir la exégesis liberal cultivando la crítica literaria e historia al margen o en contra de la fe de la Iglesia. Respecto de la Iglesia, el gran maestro del Juicio, comparte los prejuicios de su patria y su siglo con gran ingenuidad. Y los formula o los trasunta con claridad proporcional a la misma.

Kant se mueve todavía dentro del horizonte del deísmo y aunque liquida la teología, conserva una teodicea, y dentro de ella continúa usando términos propios de la teología tales como religión, fe, creencia. Este vocabulario teológico cubre con la apariencia de continuidad lo abrupto de la ruptura.

2.1.1.1 Dios a imagen y semejanza del Estado

El Dios de la religión kantiana, al que a pesar de ser una necesidad de la razón práctica se le presta **creencia** y una **fe racional pura** (de toda impureza de revelación!), reproduce curiosamente los rasgos del **Estado soberano** y sus tres poderes:

"Conforme a esta necesidad de la Razón práctica, la universal fe racional verdadera es: 1) la creencia (?) en Dios como el creador todopoderoso del cielo y la tierra, esto es moralmente como legislador **santo**; 2) la creencia (?) en él, el conservador del género humano, como gobernante **bondadoso** y sostén moral del mismo; 3) la creencia (?) en él, el administrador de sus propias leyes santas, esto es: como juez **recto**". (6)

Poder legislativo, ejecutivo y judicial no son misterios religiosos, sino conceptos que fluyen necesariamente de la sociedad humana:

"Esta fe no contiene propiamente ningún misterio, porque expresa únicamente el comportamiento moral de Dios hacia el género humano; además se presenta por sí misma a toda Razón humana y por ello es encontrada en la Religión de la mayor parte de los pueblos **civilizados**. — (!Y son civilizados para Kant aquéllos pueblos que la tienen!) — . Esta fe reside en el concepto de un pueblo como comunidad, en donde ha de ser pensado en todo tiempo un triple poder superior (*pouvoir*) de este tipo". (7).

!Kant afirma — no comprendemos cómo — , que esta fe no contiene **antropomorfismos**!

2.1.1.2 El Estado como la verdadera Iglesia

En cuanto a la crítica a la Iglesia, Kant retoma y expone en síntesis las racionalizaciones con que se revistió el afecto anticlerical de la Ilustración. Basta releer los subtítulos en que se divide la cuarta parte de su RLimR: **Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo**. La disyuntiva del título encierra en germen una interpretación de lo que es el **verdadero Reino de Dios**, idea que Kant madurará y expondrá más tarde como la **tarea humana** de edificar una comunidad bajo leyes morales como potencia unida, esto es un **Estado universal** en el que estén asegurados la justicia y la paz.

(6) RLimR, III, II, Anm., p. 140.

(7) Ibid.

2.1.1.3 "No nos estorbes en la construcción de tu Reino"

El Estado Universal o el Estado Divino es para Kant sinónimo de la Comunidad ética, bajo leyes morales, como potencia unida, que mediante la Religión racional pura, convierte en tarea de los hombres la construcción de la Comunidad ética como Reino de Dios:

"... aquel Reino (de Dios) ha de poder ser representado en la forma sensible de una iglesia, cuya ordenación incumbe, pues, a los hombres instituir como obra que ha sido dejada a su cargo y puede ser exigida de ellos" (8).

A la Iglesia que surge de la gracia divina y de la libre respuesta humana, Kant sustituye la idea de un Estado, concebido como iglesia que construyen los hombres por su propio esfuerzo. He ahí la raíz totalitaria de su rechazo de la Revelación.

2.1.1.4 Libertad y Creación

Para Kant es inconcebible cómo puedan conciliarse libertad y creación:

"Es absolutamente inconcebible para nuestra Razón cómo deben ser creados seres con vistas al libre uso de sus fuerzas; pues según el principio de causalidad no podemos atribuir a un ser que aceptamos como producido ningún otro fundamento interno de sus acciones que aquél que ha puesto en él la causa productora, por el cual (por lo tanto por una causa externa) estaría entonces determinada toda acción de tal ser, con lo que éste no sería libre" (9).

Es obvio que con esta convicción, Kant rechaza toda teología del con-curso de libertad y gracia; de la creación como don total del ser a sí mismo; de la teología de la inspiración como co-autoría divino-humana; de la acción de Dios en la Iglesia; de los medios de gracia sacramentales; de la oración; etc.

Pero el rechazo de la idea de creación, como incompatible con la libertad del hombre, conduce a Kant a reducir el fundamento del derecho a una compulsión meramente moral. Esto significa que nada se le debe al hombre en virtud de su naturaleza de creatura y por voluntad de su Creador. Lo cual equivale en la práctica a fundar los derechos humanos en un derecho meramente positivo, con lo cual el poder político es la fuente última de interpretación de esos derechos. Queda abierta la puerta a los abusos despóticos del poder del Estado sobre los individuos.

(8) *RLmR*, IV, Einl.; p. 148.

(9) *RLmR*, III, II, Anm.; p. 142.

2.1.1.5 Crítica extremada = Extrema indulgencia

Kant no concibe "cómo podría lograrse un jefe de la justicia pública que fuera él mismo justo, ya que el gobernante hará siempre un uso indebido de su libertad". Y agrega:

"esa tarea (también esto es tarea humana!) es la más difícil de todas y su solución perfecta es imposible. Unicamente se nos ha impuesto la aproximación a esa idea".

En este juicio (que a algunos les podrá parecer extremadamente pesimista y a otros muy clarividente) de la condición política humana, se aunan la crítica teórica más radical y universal del poder político y de su ejercicio, con la posibilidad práctica de la más radical indulgencia frente a cada realización concreta: nadie está obligado a lo imposible. Y por otra parte, la única obligación que Dios impone al hombre es la de tender hacia la aproximación a una idea. Esta crítica tan radical en apariencia, posibilita una extrema indulgencia frente a los abusos concretos de un Estado concreto.

2.1.1.6 El falso servicio de la Iglesia y la acusación Estatal

Frente a ese Estado, soberano intérprete de lo que es moral y de lo que la razón humana exige, agente y constructor de un ideal arduo o inalcanzable ¿qué función le cabe a una Iglesia portadora de una divina Revelación?

La respuesta de Kant iba a convertirse en el fundamento de la praxis estatal de todos los totalitarismos de Estado frente a la Iglesia:

"Puesto que una iglesia erigida sobre leyes estatutarias sólo puede ser verdadera en la medida en que contiene en sí un principio de constante acercamiento a la fe racional pura (como a aquella fe que, cuando es práctica, constituye propiamente, en toda creencia, la Religión) y de poder con el tiempo prescindir de la fe de iglesia (según aquello que es histórico en ésta), podremos poner en estas leyes y en los funcionarios de la iglesia fundada sobre ellas un servicio (*cultus*) de la iglesia en la medida en que orientan en todo tiempo sus doctrinas y ordenamiento a aquel fin último (a una fe religiosa pública). Por el contrario, los servidores de una iglesia que no atienden en absoluto a esto, y que más bien dan por condenable la máxima del continuado acercamiento a dicho fin y por lo único beatificante (subrayado nuestro) la fidelidad a la parte histórica y estatutaria de la fe de iglesia, pueden con razón ser acusados de falso servicio

de la iglesia o de (lo que es representado mediante ella) la comunidad ética bajo el dominio del principio bueno" (10).

?No es ésta en esencia la doctrina de Kulturkampf, del liberalismo, y de todos los estatismos posteriores?

2.1.1.7 El presupuesto hermenéutico ultra-pelagiano del sistema de Kant

Se habrá notado en las citas aducidas la insistencia de Kant en la tarea y el esfuerzo humano. Creemos que allí reside el principio de su pensamiento que lo hace radicalmente hostil a la Revelación, no sólo en su aspecto objetivo (hecho histórico) sino también activo (Iglesia portadora de un mensaje histórico).

Kant funda el culto fáustico del conocimiento como conquista del esfuerzo humano. Un culto profundamente hostil al conocimiento revelado, que es gracia, don gratuito, recibido y no conquistado. En la filosofía rige "la ley de la razón, es decir, la de la conquista de un patrimonio mediante el trabajo". (11)

Kant fundamenta una tradición filosófica — que harán propia las dos vertientes del mundo totalitario del trabajo: el pragmatismo sajón y el comunismo —, la cual mide el valor de las cosas por el esfuerzo y que por lo tanto desprecia un conocimiento revelado, cuya evidencia se ofrece y "no cuesta nada". En esta actitud hay una larvada voluntad de autosuficiencia ultra-pelagiana que erige el esfuerzo en criterio de verdad. En el plano ético, la idolatría totalitaria del trabajo, ve un falseamiento de la verdadera moralidad en todo aquello que el hombre hace por inclinación, es decir, sin fatiga. Para Kant es inherente a la ley moral que esté en contraposición con el impulso natural. La "necesidad" que parece detectarse en el pueblo de aceptar una fe histórica, no le merece a Kant más que desprecio. La Razón kantiana es profundamente hostil al Espíritu Santo, que es por definición don gratuito e inmerecido, y que por lo tanto no puede aparecerle sino como profundamente a-moral si no in-moral.

Este *homo faber*, que se crea a sí mismo, que construye su destino y debe construir hasta el Reino de Dios, es radicalmente incapaz de recibir nada. Ni siquiera la evidencia directa del objeto le merece confianza, ya que no sabe aceptar una certeza que se da con facilidad. El *homo faber* debe crear hasta la evidencia y la

(10) *RLimR*, IV, Einl.; p. 149-150.

(11) I. KANT, *Acerca de la tónica de la dignidad que se ha alcanzado de nuevo en la Filosofía*, Akademie-Ausgabe VIII, pp. 387-406. Citado por Josef PIEPER en *El Ocio y la Vida Intelectual* (Rialp, Madrid 1974) p. 20 que es una lúcida diagnosis de la relación entre el culto totalitario de la acción y del trabajo, su fundamentación filosófico-teológica y sus implicaciones concretas.

certeza de sus conocimientos con un trabajo hercúleo. La Iglesia debe aparecerle pues profundamente anti-social y anti-humana por propugnar la **gratuidad** de un principio de conocimiento. El homo faber desprecia el camino de la Revelación como **via más fácil**.

Por otra parte, el mundo totalitario del trabajo que rinde culto al esfuerzo, es ciego para las dimensiones no **utilitarias** de la existencia humana. Lo no-utilitario sólo le merece el juicio de **inútil**. La poesía lo es, a menos que se enrole en el proselitismo ideológico o en el lucro editorial. La religión y la revelación también, mientras se nieguen a someterse al proceso de manipulación, o a servir en la lucha por el poder, o persistan en sostener el valor de la contemplación y la alabanza y la densidad moral de un culto no utilitario.

2.1.2 La hermenéutica bíblica de Kant: La sustitución del Espíritu de Dios por la Razón

Kant tolera a la Iglesia, a la fe histórica, a la Revelación histórica como una concesión que se debe a la debilidad humana, en la medida en que conduce — y no se opone — a la fe racional pura, y en la esperanza de que se podrá prescindir de ella algún día. Con el mismo oportunismo provisional se vale de la Escritura (12).

2.1.2.1 Sola Scriptura, Erudición y fe popular

Para Kant, fuertemente imbuido por la visión protestante de la Sola Scriptura, "no hay ninguna norma de fe eclesial aparte de la Escritura" (13).

Consecuencia de ello es que concibe la mediación entre la Revelación — contenida sólo en la Escritura — y el creyente, como tarea de los eruditos escriturarios. Esa necesidad y dependencia de los fieles respecto de los eruditos, no puede menos que merecerle un juicio lastimoso:

"La autoridad de la Escritura, como el instrumento más digno — y ahora el único en la parte del mundo más ilustrada (Kant opone aquí el mundo protestante al católico) — para la unión de todos los hombres en una iglesia, constituye la fe eclesial, que como creencia popular no puede ser descuidada, pues para el pueblo ninguna doctrina

(12) Compárese la cita de Kant que corresponde a nuestra nota 19 más adelante. La doctrina de Kant sobre los principios de interpretación de la Escritura se encuentra tratada sobre todo en *RLimR* III, I, 5-7.

(13) *RLimR*, III, I, 6; p. 116.

que esté fundada en la mera Razón parece ser apta para constituir una norma inmutable, y él exige una revelación divina, por lo tanto también una certificación histórica de su autoridad mediante la deducción de su origen. Ahora bien puesto que el arte y la sabiduría del hombre no pueden elevarse hasta el cielo para examinar ellos mismos la credencial de la embajada del primer maestro, sino que han de contentarse con las señales que, **aparte del contenido** (subrayado nuestro), pueden hacerse del modo como ha sido introducida tal fe, esto es: contentarse con relatos humanos que han de buscarse en tiempos muy antiguos y lenguas ahora muertas para apreciarlos según su fidedignidad histórica: se requiere la **erudición escriturística** para sostener en su autoridad a una iglesia fundada sobre una Escritura santa, no a una Religión (pues ésta, para ser universal, ha de estar fundada siempre en la mera Razón), aunque esta erudición no decida sino que el origen de aquella Escritura no contiene en sí nada que haga imposible la adopción de ella como revelación divina inmediata; lo cual bastaría para no poner obstáculo a aquellos que piensan encontrar en esta idea un fortalecimiento particular de su fe moral y por ello la aceptan gustosos". (14)

Para Kant, el valor de la Escritura está en que es fundamento de una Iglesia, que hay que respetar como exigencia de una religiosidad popular, todavía dependiente, y gustosa de depender: "es irremediable que la fe histórica se haga finalmente una mera creencia en eruditos escrituristas y en su inteligencia: lo cual sin duda no redundará de modo particular en honra de la naturaleza humana ..." (15).

A decir verdad, el pensamiento kantiano, no nos parece haber dado muestras de una universalidad y claridad tan grande que haya alcanzado a todo el mundo como revelación inmediata sin la necesidad de mediadores eruditos. Ni tampoco escapan a la tacha de eruditos, autores como Hegel, y otros sucesores suyos. Ni sus escritos, a pesar de ser recientes y estar escritos en lenguas vivas, son más directamente accesibles al pueblo que los textos bíblicos.

2.1.2.2 La Religión Racional es el Espíritu de Dios

Kant identifica (y reduce) al Espíritu Santo con la Religión racional, es decir con la exigencia moral:

(14) RLimR, III, I, 6; pp. 113-114.

(15) RLimR, III, I, 6; p. 116.

"Aunque una Escritura haya sido aceptada como revelación divina, el criterio supremo de ella en cuanto tal será: "Toda Escritura inspirada por Dios es útil para la enseñanza, para el castigo, para el mejoramiento" etc., y puesto que lo último, el mejoramiento del hombre constituye el fin auténtico de toda Religión racional, ésta contendrá también el **principio supremo de toda interpretación de la Escritura** (subrayado nuestro). La Religión racional es "el espíritu de Dios, que nos guía en toda la verdad". Pero este espíritu es aquél que, **instruyéndonos**, a la vez también nos vivifica con principios en orden a acciones, y refiere por completo a las reglas y motivos de la fe racional pura — única que en toda fe eclesial constituye aquello que en la misma es auténtica Religión — todo lo que la Escritura puede contener además para la fe histórica. Toda investigación e interpretación de la Escritura ha de partir del principio de buscar en ella este espíritu, y se "puede encontrar en ella la vida eterna sólo en tanto que da testimonio de este principio" (16).

2.1.2.3 El mejoramiento del hombre

Es claro, por el programa aquí expresado, y por el modo como se usan en este texto las citas de la Escritura, que todo lo que la Escritura tiene de referencia a Cristo, como individuo histórico en el que Dios se revela a sí mismo, le parece a Kant perfectamente irrelevante para la fe racional pura y sus metas: "el mejoramiento del hombre".

Es perfectamente averiguable lo que es un hombre y lo que lo hace mejor, sin necesidad de revelación algun. Más aún:

"La fe histórica es muerta en sí misma, esto es: por sí, considerada como profesión de fe, no contiene nada que tenga para nosotros un valor moral" (17).

"La lectura misma de estos libros santos o el estudio de su contenido tiene por mira final hacer mejores a los hombres; lo histórico, que no contribuye en nada a ello, es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera" (18).

Estas afirmaciones están en abierta oposición con los principios enunciados por la *Dei Verbum*, como es obvio. No sólo porque reducen el Espíritu a la razón humana y anulan la relevancia de

(16) *RLimR*, III, I, 6; p. 113.

(17) *Ibid.*

(18) *Ibid.*

Cristo, sino porque ya a nivel estricto del texto de la Escritura, prescinden de lo que el **hagiógrafo dijo y quiso decir**. Ambos son rasgos típicos del uso que Kant hace de la Biblia: prescindencia de Cristo; prescindencia del sentido literal; extrapolación de las frases del contexto próximo y total de la Escritura; prescindencia de toda tradición eclesial y del contexto vivo de la Iglesia.

Kant afirma que:

"uno puede explicarse sobre la manera en que utiliza moralmente una exposición histórica (tomada de la Sagrada Escritura) sin por ello decidir si ese es también el sentido del escritor o si solamente lo ponemos nosotros; con tal que (lo que decimos) sea verdadero por sí y sin necesidad de ninguna prueba histórica, y que al mismo tiempo sea el único sentido según el cual podemos para nosotros, en orden al **mejoramiento** (subrayado nuestro), sacar algo de un pasaje de la Escritura que de otro modo sólo sería un **inútil** aumento de nuestro conocimiento histórico" (19).

De nuevo: lo que el hombre es incapaz de conquistar por sí mismo, como es la Revelación, es irrelevante. Evidentemente: "No es la moral la que tiene que ser interpretada según la Biblia sino más bien la Biblia según la Moral" (20). Afirmación donde todavía se da por descontado que la Revelación nada tiene que hacer ni aportar al descubrimiento de lo que es **moral o inmoral**.

El escándalo de Kant ante la inmoralidad de los Salmos de maldición (Ps 59, 11-19) y la pregunta acerca de cómo se concilia, a la luz del mandamiento de Jesús de amar a los enemigos, sólo es posible por la ignorancia real o afectada de los principios hermenéuticos eclesiales. Pero arrancada la Escritura de su contexto propio puede usarse en todos sentidos, porque ha perdido el suyo.

2.2 DAVID FRIEDRICH STRAUSS: El sacrificio de la Revelación en aras de la Idea y de la Razón (política)

No podemos detenernos a trazar los numerosos puntos de contacto entre los productos filosóficos de la Ilustración y las vicisitudes políticas de los siglos en que: 1) las tierras que habían sido **dadas** a ciertos pueblos eran **conquistadas y colonizadas** por otros y en que se abandona la vieja bina: moros-cristianos por la de salvajes-civilizados; 2º) se derrumban las monarquías absolutas en medio de postreros paroxismos de celos contra el poder temporal de

(19) RLimR, I, 4, Anm. 15; p. 206.

(20) RLimR, III, 1, 6, Anm. 43, agregada en la 2ª Ed.; p. 221.

la Iglesia; 3º) surgen las experiencias republicanas, constitucionales, parlamentarias, entre incipientes vagidos contra el mismo poder eclesial.

Hemos señalado los tópicos kantianos que en lo sucesivo harían simpático su sistema para aquellos que dentro y fuera del ámbito prusiano iban a esgrimir como suprema razón la razón de estado. E iban a esgrimirla a menudo contra la Iglesia.

David Friedrich Strauss nos da la oportunidad de bosquejar rápidamente una postura de rechazo de la Revelación en varios de sus niveles: 1) en la negación de la posibilidad del hecho histórico por apoyarse en milagros; 2) en la impugnación de la Iglesia como opuesta a los intereses de la nación, en particular como óbice para la reunificación política; 3) en la elaboración de un proyecto hermenéutico-bíblico con fines antieclesiales y nacionalistas.

2.2.1 El proyecto político de D. F. Strauss para liberar y unir a la nación alemana (21)

La carrera política de Strauss fue tan desgraciada como su proyecto de teología política para la liberación de Alemania. Esta época de la teología y hermenéutica en la Alemania protestante, tan bien descrita en las obras de A. Schweitzer (22) y H. J. Kraus (23), se desarrolla a la muda sombra del escudo de armas de Bismarck, cuya divisa rezaba (aún continuaba rezando en aquel general descreimiento): *In Trinitate robur*.

Las teologías de la ilustración alemana se habían desprendido y continuaban desprendiéndose de todo misterio revelado, y por

(21) Ver: W. KERN S. J., *Eine Wirklinie Hegels in Deutscher Theologie: Christuserignis und Gesamt menschheit* (= Kern-Wirklinie) en: *Zeitschrift f. Kath. Theol.* 93 (1971) 1-28, más en particular sobre Strauss pp. 8-13.

(22) Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu Forschung*. Citamos la paginación de la edición manual Siebenstern T. Verlag, München - Hamburg 1966; nos referimos a esta obra en adelante abreviando: SCHWEITZER.

(23) H. J. KRAUS, *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1970. En la quinta parte de esta obra Kraus comprueba el impacto ejercido por todas las corrientes filosóficas en la teología bíblica protestante alemana: el Deísmo, la Aufklärung racionalista y moralizante, el evolucionismo, las ideas de Hume, la pedagogía histórica de Lessing, el arcaísmo poético-psicológico de Herder, el criticismo Kantiano, la filosofía de la historia de Hegel, etc. etc. Este impacto de las ideas filosóficas sobre la teología, lejos de disminuir — comprueba Kraus — se sigue sintiendo hoy, por lo que hace suyo el lamento de J. T. Beck: "Oh! cómo se endiosa hoy a la Historia! Así como en el siglo XVIII se endiosó a la Razón y a principios de siglo, con Schleiermacher, se endiosó el sentimiento, así gritan ahora como antes gritaron delante de Diana de Efeso: ¡Grande es la Historia! La Historia es hoy el Dios a quien todos siguen, y justamente, la Historia es lo Vano".

consiguiente también del central misterio trinitario. Pero corrían detrás del vigor y la fuerza nacional, ofreciéndole el holocausto propiciatorio de los misterios cristianos y de la Iglesia que los transmitía. En el fuego de aquél holocausto, cuyas llamas se soplaba con calumnias y prejuicios, los argumentos y los hechos históricos se retorcían, como hierro en el fuego. En su sitio en la hierática divisa del escudo de Bismarck, la advertencia admonitoria había sido relegada al mismo heráldico olvido, que envolvía a los heraldos de la Revelación y del Evangelio.

Los aires de Europa estaban llenos del fragor panfletario de las pasiones políticas más violentas. Y en ese fragor se sitúa la obra de Strauss, un representante de la izquierda hegeliana.

2.2.1.1 Lo importante es la Idea

Ya en la primera edición de su *Das Leben Jesu* (1835), Strauss se expresa en términos que a la luz de nuestras citas de Kant, traicionan un parentesco espiritual:

"Ésta es la llave de toda Cristología: que como sujeto de los predicados que la Iglesia le atribuye a Cristo, se coloque una Idea en lugar de un Individuo" (24).

"¿Qué puede tener todavía de especial un individuo? Nuestro tiempo quiere una Cristología que lo lleve desde el hecho a la Idea, desde el Individuo a la Especie. Una dogmática que se quede en Cristo como individuo, no es una dogmática sino una Prédica" (25).

En su práctica de pastor de la Iglesia, Strauss se preciaba de no haber sentido las tensiones y dificultades que asaltaban a sus colegas para armonizar su teología dogmática con la fe del pueblo al que debían predicar. Dejando sin empachos las creencias, "iba derecho a los conceptos, sin más miramientos" (26).

2.2.1.2 Liberación política y Liberación teológica

En la segunda versión de *Das Leben Jesu* (1864), Strauss intenta un estilo popular que le inspira la obra de Renan, al que sin embargo no consigue imitar. Entre ambas ediciones han transcurrido casi 30 años. Strauss tiene detrás de sí experiencias dolorosas en su

(24) David Friedrich STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1836, p. 734.

(25) *Ibid.* p. 738. Pasajes citados por Kern-Wirklínie p. 9 nota 5.

(26) SCHWEITZER, o. c., p. 107.

vida familiar, académica y política. La segunda edición de *Das Leben Jesu* la concibe como una magna empresa de liberación de la teología al servicio de la liberación de los espíritus para lograr por fin la liberación política.

"Los alemanes sólo podemos liberarnos políticamente en la medida en que nos hayamos liberado espiritual, religiosa y moralmente. Cuando convoco al pueblo alemán a este trabajo del espíritu (el de purificar a la religión de la Revelación y el Milagro) no lo llamo para apartarlo de su tarea política, sino para darle a ésta una fundamentación segura" (27).

Strauss atribuye la división política de Alemania a la escisión religiosa que separa el norte del sur:

"Si se ha de posibilitar una reunificación, ésta sólo puede fundarse en una tercera posición que esté por encima de lo que separa a los partidos. Pero esa tercera posición unificadora, el pueblo alemán sólo podrá encontrarla si se lo introduce en la Religión interior y se lo libera de los obstáculos exteriores en que están arraigadas las diferencias confesionales" (28). "El que quiera eliminar a los clérigos (Pfaffen) de la Iglesia, tiene que eliminar primero los milagros de la Religión" (29).

2.2.1.3 La teología de liberación de un oprimido

La segunda edición de *Das Leben Jesu*, la dedica Strauss a su hermano. En esta dedicatoria Strauss abre su corazón. Todo él respira una rebelde melancolía en la que se espejan sus desilusiones, sufrimientos y resentimientos.

"No he tenido jamás bienhechores ni los he buscado. Mis maestros, después que los escandalicé con mi primera obra, se apresuraron a proclamar — y era la verdad — que yo no había aprendido de ellos aquéllo que chocaba a todos, y que sin embargo era lo mejor de mi ciencia. Mis amigos y compañeros de estudio, me refiero a los que no se alejaron, sufrieron sobre todo aquí en Württemberg tantas molestias, discriminaciones y sospecha, que era un cargo de conciencia subrayar aún su relación conmigo dedicándoles esta

(27) D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864. (= *Leben J-1864*) pp. XIX-XX.

(28) *Leben J-1864*, p. XX.

(29) *Leben J-1864*, p. XIX.

obra. Tú en cambio, hermano querido, eres independiente ... Cuando dedico este libro al hermano, pienso en un hombre cualquiera de nuestro pueblo alemán; y cuando lo destino al pueblo alemán, presupongo que en él hay muchos hombres parecidos a mi hermano. Quiero decir muchos, que insatisfechos con los negocios, también se ocupan de cosas espirituales; que tras días laboriosos encuentran su mejor descanso en lecturas serias; que tienen el raro valor de meditar, sin cuidarse de las opiniones corrientes ni de las ordenaciones eclesiásticas, sobre los problemas más importantes del hombre y de hacerlo por sí mismos; que tienen aún la más rara convicción, de que, por lo menos en Alemania, el **progreso político no estará asegurado** hasta que se haya procurado la **liberación de los espíritus** de la locura religiosa (religiösen Wahn) y la instrucción puramente humana del pueblo" (30).

Toda esta obra está pues, dirigida a la finalidad de liberar los espíritus:

"Nuestra finalidad no es transmitir una historia pasada, sino servir de ayuda a los espíritus para una futura liberación de un yugo de fe opresor (Befreiung von einem drückenden Glaubensjoch)" (31).

Y es con esa finalidad que Strauss elige el medio apropiado: "pero como el mejor medio para lograr este fin, reconozco, junto a la ilustración filosófica de los conceptos, la investigación histórica" (32). Esta le promete a Strauss el medio de derribar a los hombres de iglesia de su posición social.

Strauss tenía motivos para estar resentido con los profesores de las cátedras de teología, responsables del fracaso de su carrera docente, por haber combatido duramente sus tesis: "Entretanto ha quedado claro que los teólogos son los menos indicados para pronunciar un juicio objetivo en esta cuestión. Son Jueces y parte interesada a un mismo tiempo. Con el cuestionamiento de esta visión de la historia evangélica, ven cuestionada su posición de clase ..." (33).

Pero tampoco Strauss estaba en un estado de ánimo interior que hiciera posible una serena y desapasionada búsqueda científica. Su obra está animada por un espíritu de partido y por resentimiento.

(30) *Leben J-1864*, p. XIV.

(31) *Leben J-1864*, p. XIV.

(32) *Leben J-1864*, p. XIV.

(33) *Leben J-1864*, p. XII.

mientos demasiado profundos, a causa de los cuales termina englobando a las doctrinas con los hombres, y haciendo del ataque al adversario una sola cosa con la apología de la posición propia:

"para que nuestros hijos y los hijos de nuestros hijos puedan reconocer cuál fue la íntima comunión espiritual en que estuvieron sus padres; en qué fe vivieron, si no santa por lo menos sinceramente, y en qué fe murieron, si no devotamente es de esperar que tranquilamente" (34).

El afecto anticatólico de Strauss no se nutrió de razones personales. Fueron las suyas las de su mundo y su ambiente. Strauss piensa, por ejemplo, "que al libro de Renán se le podrán objetar muchas cosas, pero un libro que recién aparecido, ya ha sido condenado por no sé cuantos obispos y por la curia romana, debe ser necesariamente un libro de mérito" (35).

2.2.2 El rechazo de la Revelación y su hermenéutica bíblica

"Mientras el cristianismo sea considerado como algo dado a la Humanidad desde fuera; Cristo como alguien venido del cielo; su Iglesia como una Institución para quitar los pecados de los hombres por medio de su sangre, se estará concibiendo el cristianismo a lo judío y la Religión del Espíritu seguirá siendo carnal. Sólo se entenderá cristianamente al Cristianismo cuando se reconozca que en él, la Humanidad sólo se ha hecho más consciente de sí misma de lo que hasta ahora había sido: que Jesús sólo es aquél Hombre en el que por primera vez se manifestó esta conciencia más profunda como una fuerzadeterminantede toda su vida y de todo su ser; que sólo mediante esta conscientización (nur im Eingehen in diese Gesinnung) se quita el pecado, asumiendo aquella conciencia en la propia sangre" (36).

Esta cita muestra qué queda del organismo histórico y viviente de la Revelación en el rechazo frontal de Strauss. Es evidente que la Escritura sobre la cual se inclina, ha sido dislocada de su contexto orgánico y va a ser usada contra él, con finalidades para las cuales no ha sido hecha, esgrimida también con apasionamientos personales.

Strauss realiza un primer gran esfuerzo desmitificador de la Vida de Jesús y trata de implementar una noción de mito que resulte

(34) *Leben J-1864*, Dedicatoria a W. Strauss.

(35) *Leben J-1864*, p. XX.

(36) *Leben J-1864*, p. XVIII.

realmente operativa contra la Revelación. Pero su apego a la Escritura no puede comprenderse del todo y los autores comunistas se lo reprocharán como: teología. Strauss debía, de acuerdo a sus premisas, haber rechazado también la Escritura. No lo hizo así por razones de oportunidad política e histórica. Strauss estaba convencido de que el yugo de las creencias religiosas impedía la liberación de los espíritus y lo atacó allí donde le pareció que tenía su punto de apoyo para mantener su opresión y sostener la dominación de los teólogos, de los clérigos y de las Iglesias.

Strauss reconocía un poder social a la Escritura y a nivel de su texto libró una batalla para domesticar aquel poder social hacia fines que él creía mejores. Cuáles fueran el poder propio y los propios fines de la Escritura, así como del organismo de la Revelación del que ella es miembro, sólo habría podido comprenderlo desde la fe.

2.3 Ernest Renán: La Razón aria ante la Revelación semítica o la Religión dentro de los límites de la Razón (Racista)

2.3.1 El Evangelio según Renán

El seminarista de San Sulpicio, que abandonara la fe cautivado por la lectura de los críticos alemanes se iba a convertir en el mejor divulgador de sus doctrinas: los libros sagrados no son ni contienen la revelación de Dios por el Espíritu Santo, sino que son manifestación privilegiada y anticipada del sagrado espíritu de la Humanidad. La tesis central de la escuela de Tübingen, que habría permanecido presa en el ámbito de la lengua alemana, ahogada por el provincialismo y la división de la única potencia europea no colonialista, tuvo en Renán el portavoz, el príncipe encantado que la rescató de la torre de su aislamiento.

Generalmente se presenta a Renán como un mero plaguario del pensamiento alemán. Pero la verdad es que Renán recogió múltiples estímulos de su mundo cultural y político. La potencia colonial de Francia le permitió asomarse fuera de su patria y de Europa, y lo marcó fuertemente con los prejuicios propios de un ciudadano de una potencia colonialista, prejuicios que no por abarcar mayores distancias dejaban de ser menos estrechos que los de las aldeanas universidades de Alemania.

Tanto como por Strauss, Renán está marcado por Hipólito Taine, y a través de éste por el idealismo positivista, por Baruc Espinoza y Hegel. Si la tesis de Tübingen negaba la divina revelación y la reducía o identificaba con una revelación natural que tenía lugar

en la Humanidad misma y en su desarrollo o evolución, Hipólito Taine profundizaba y analizaba los **determinismos** que marcaban decisivamente a los pueblos concretos: la raza, el clima, la geografía, la historia. Ofrecía así un instrumental analítico para **explicar** la religión como fenómeno humano, fruto exclusivo (**producto** preferirá decir el comunismo fabril) del Hombre, divinizado por la mayúscula.

Dentro de este sistema de explicación reductivo, la Escritura es un documento del espíritu humano, nacido dentro del ámbito de la raza semítica y redactado en un primer encuentro con la grecidad aria.

El antisemitismo de Renán es **racial y cultural**. Puesto que existe un espíritu cultural semítico, no forzosamente racial. Ese es por ejemplo el caso del catolicismo. También en Alemania el antisemitismo que iba a estallar violentamente bajo Hitler incubaba durante los siglos XVIII y XIX no sólo en el pueblo sino en las cátedras. Renán lo retoma de allí y lo baña de luces con la ciencia de Taine, el archiconservador que sin embargo está tan próximo de Bruno Bauer y del materialismo-panteístico marxista.

Haciéndose eco de todas esas corrientes eruditas de su tiempo, Renán noveló una Vida de Jesús que bajo formas bellas y en lenguaje accesible, divulgaría con seductora eficacia esas ideas no sólo en Francia, sino también, a través de rápidas traducciones, en las tierras americanas.

2.3.2 Renán en el Río de la Plata

Renán fue conocido sobre todo por su *Vie de Jésus* que apareció en 1863, saliendo de prensa el 24 de julio. La primera traducción castellana se publicó por entregas en Montevideo desde el 3 de diciembre de ese mismo año hasta el 13 de enero de 1864, adelantándose a la primera traducción española de 1864 (37).

Esta obra de Renán iba a nutrir durante medio siglo largo los argumentos de los liberales criollos contra la Iglesia y la fe, ofreciéndoles digeridas, sin bibliografías ni aparatos de erudición, los resultados de los más venenosos ataques contra la fe, la Iglesia y la Revelación. Revestidos además en grageas con los colores y sabores más al gusto de la época: el prestigio de la ilustración científica y filosófica, de la elevación de los sentimientos y los ideales; de la pasión filantrópica y la exaltación de lo que en el

(37) Arturo ARDAO, *Orígenes de la Influencia de Renán en el Uruguay*. Instituto Nacional de Investigaciones y Archivos Literarios (Serie II, Estudios y Testimonios), Montevideo 1955 (= *Ardao-Renán*).

hombre hay de más noble, puro, grande, al mismo tiempo que de una lúcida pero compasiva y perdonadora indulgencia hacia todo lo que puede tener de bajo y oscuro, fruto al fin y al cabo de su debilidad más que de su maldad; la religión racional del progreso y de la civilización, etc.

Basta analizar la personalidad del primer editor rioplatense de Renán para comprender en beneficio de quiénes funcionaban estas ideas. Adolfo Vaillant era un inmigrado francés llegado a Montevideo en 1840. Era dueño del diario *El Siglo*, y de una imprenta a vapor en la que imprimió la obra de Renán, fue también concesionario de la primera línea de ferrocarril a Rocha. Vaillant pertenece y representa pues a los agentes de los intereses industriales y comerciales anglo-gálicos, que por esa época estaban empeñados en penetrar unidos en el Nuevo Mundo luso-hispano-americano. Su apostolado por la ilustración científica de los espíritus y por la religión de la razón y del progreso podrá explicarlo desde ya cualquier espíritu formado en la escuela de la sospecha ideológica.

La polvareda local que provocó la publicación de esta obra en Montevideo está en una misma línea con los conflictos surgidos a propósito del Templo Inglés, del cementerio de los ingleses y del proselitismo de las Sociedades Bíblicas. ¿Dicen algo más estos hechos a la escuela de la sospecha? Naturalmente, los líderes católicos, en estos y otros casos semejantes, con su incapacidad semítica para las distinciones racionales, propias del espíritu ario, cerraban las puertas al caballo del progreso. Les preocupaba demasiado la figura del Atila-ateo que lo montaba y dirigía, aunque viniera maquillado con los afeites de Renán.

2.3.3 Historia General y sistema comparado de las Lenguas Semíticas

Esta obra de Renán, mucho menos conocida, había visto la luz en 1855, ocho años antes que la *Vie de Jésus*. Nos limitaremos a transcribirle al lector una página que consideramos suficientemente elocuente y a complementarla con el comentario que de ella hace el Sr. A. Vaillant.

En la página de Renán brilla el genio de Taine-Renán en su esfuerzo por reducir la Revelación al fruto de una raza inferior. En la de Vaillant es clara la aplicación al oscurantismo católico-semita.

"Sin prejuzgar nada acerca del grave problema de la unidad primitiva de las lenguas semíticas con las lenguas arias, hay que decir, parece, que en el estado actual de la ciencia, las lenguas semíticas deben ser consideradas en correspondencia con una división del género humano; en efecto, el

carácter de los pueblos que las han hablado está marcado en la historia por rasgos tan originales como las lenguas que sirvieron de fórmula y de límite a su pensamiento. Esta influencia, es verdad, es mayor en el orden religioso que en el político ... lo que no hicieron en el orden de las cosas exteriores, lo hicieron en el orden moral, y se puede atribuirles sin exageración por lo menos una mitad de la obra intelectual de la humanidad. En efecto, las dos palabras que hasta ahora han servido de símbolo al espíritu en su marcha hacia la verdad, las de *ciencia* y *filosofía* les fueron casi extrañas, pero siempre escucharon con un instinto superior, con un sentido especial, la palabra *religión*. La búsqueda reflexiva, independiente, severa, valiente, filosófica en una palabra, de la verdad, parece haber sido la herencia de la raza indo-europea, que, desde el fondo de la India hasta las extremidades del Occidente y del Norte, desde la más remota antigüedad hasta los tiempos modernos, ha buscado explicar a Dios, al hombre y al mundo mediante un sistema racional, y ha dejado tras de sí, como escalonadas en las diversas etapas de su historia, creaciones filosóficas siempre y en todas partes sometidas a las leyes de un desarrollo lógico. Pero a la raza semítica pertenecen las intuiciones firmes y seguras, que primero despojaron a la divinidad de sus velos, y, sin reflexiones ni razonamientos, alcanzaron la forma religiosa más depurada que haya conocido la antigüedad. La escuela filosófica tiene su Patria en Grecia y la India, en medio de una raza de hombres curiosos y vivamente preocupados por el secreto de las cosas; el salmo y la profecía, la sabiduría que se expresa en enigmas y símbolos, el himno puro, el libro revelado, es la herencia de la raza teocrática de los semitas. Es, por excelencia, el pueblo de Dios y el pueblo de las religiones, destinado a crearlas y a propagarlas".

Renán observa a continuación el origen semítico de las tres grandes religiones Islam, Judaísmo, Cristianismo, y la proximidad geográfica de sus centros: La Meca, el Sinaí y Jerusalén. Y continúa:

"Soy el primero en reconocer que la raza semítica comparada con la raza indo-europea, representa realmente una combinación inferior de la naturaleza humana. Ella carece de aquella altura del espiritualismo que la India y la Alemania han detentado en exclusiva (cuando Renán escribe esto aún faltan 23 años para la guerra de 1870). Carece de aquél sentido de la proporción y de la perfecta belleza que la Grecia legó a las naciones neolatinas, y de aquella sensibili-

dad delicada y profunda que es el rasgo dominante de los pueblos celtas. La conciencia semítica es clara, pero difusa; ella comprende maravillosamente la unidad, pero no logra alcanzar la multiplicidad. El monoteísmo resume y explica todos sus caracteres.” (38).

2.3.4 La internacional del libre comercio

Presentando esta obra en su diario *El Siglo* como preparación para la venta de *La Vie de Jésus*, A. Vaillant comenta:

“Tal es, en conjunto, el origen remoto del antagonismo que se ha perpetuado hasta hoy entre el espíritu exclusivamente religioso o semítico, y el espíritu científico o filosófico que heredamos de los Indo-Europeos, antagonismo que, según se ve, proviene más bien de diferencia de raza, y por consiguiente de tradiciones y de educación, que de cualquier otra causa, y que sólo una identidad de intereses comunes y de necesidades recíprocas podrán armonizar algún día, para formar la nueva homogeneidad de principios que haga de todos los hombres una sola y verdadera confederación fraternal” (39).

Esta melodía, que con acompañamiento germánico es reconocible en Strauss, merecería llamarse la Internacional liberal-racionalista de los años 60.

2.3.5 La Hermenéutica racista-reduccionista de Renán y su hermenéutica bíblica

La interpretación reductora del complejo fenómeno religioso en categorías de raza, pueblo, genio de la lengua, etc. que encontramos en la obra de Renán sobre las lenguas semíticas, constituye una *Vorlage* hermenéutica que debemos tener en cuenta si queremos comprender el manejo que hará Renán de las fuentes bíblicas en su *Vie de Jésus*.

Confiamos que dos ejemplos bastarán para hacerse una idea. 1º) Comentando el encuentro con la Samaritana y la frase de Jesús: “los verdaderos adoradores lo adorarán en espíritu y verdad”, Renán exulta:

(38) Ernest RENAN, *Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques*, Paris 1955 (1ª Ed.); Citamos la paginación de las obras Completas en Calmann-Lévy: pp. 3-5.

(39) A. VAILLANT, en la revista *La Aurora* N° 7, Montevideo 1 de abril 1863; texto y referencia tomados de *Ardao-Renan* p. 16.

"El día en que (Jesús) pronunció esta frase fue verdaderamente hijo de Dios, diciendo por vez primera la palabra sobre la cual descansará el edificio de la religión eterna. Con ella fundó el culto puro, sin fecha, sin patria, el culto que practicarán las almas elevadas hasta el fin de los siglos. Desde aquél día, no solamente su religión fue la religión de la Humanidad, sino la absoluta; y si en otros planetas hay habitantes dotados de razón y de moralidad, su religión no puede ser diferente de la que Jesús proclamó junto al pozo de Jacob" (40).

Está claro: la frase no es divina por provenir de Jesús como revelación de algo que Jesús quiso decir, sino que Jesús es divino por que su frase coincide con lo que Renán piensa que ella significa.

Renán **relega** además arteramente a Jesús al pasado:

"Ninguna manifestación pasajera agota el manantial divino. Dios se había revelado antes de Jesús, Dios se revelará después de El. Profundamente desiguales y tanto más divinas cuanto más grandes y espontáneas, las manifestaciones del Dios oculto en el fondo de la conciencia humana, son todas del mismo orden. Jesús no pertenece únicamente a los que se dicen sus discípulos: el es la honra común de todo el que siente latir en su pecho un corazón de hombre. No se lo glorifica excluyéndolo de la historia; se le rinde un culto más verdadero, demostrando que sin él la historia entera sería incomprensible" (41).

Prodigio de sofística, mediante el cual proclama que no se ha de excluir a Jesús de la historia, pero lo desvirtúa — como dijimos — relegándolo a la historia como una manifestación pasajera. Jesús, el verdadero, a pesar del intento de Renán de expropriarlo, pertenece exclusivamente a sus discípulos, pues éstos son los que lo consideran el Alfa y el Omega, el que es ayer, hoy y siempre, y lo tienen por lo tanto, como irrelegable, pues creen que en El se reveló de una vez para siempre ese Dios, que Renán niega haberse revelado plenamente en él.

A nivel de la hermenéutica bíblica, la obra de Renán no aporta novedades científicas. Pero es a través de su genio divulgador que se difundieron en nuestro continente los subproductos de la — así llamada — crítica europea. Por esto no podíamos eludir prestarle cierta atención.

(40) Ernest RENAN, *La Vie de Jésus*, Ed. Calmann-Lévy p. 244.

(41) E. RENAN, *Ibid.* p. CIV-CV, fin de la **Introducción**.

2.4 Herbert Braun: Jesús dentro de los límites de la filantropía existencial

"Los que aman hablar de teología negativa, lo pueden hacer fácilmente a propósito del resultado de las investigaciones sobre la Vida de Jesús: el resultado es negativo". Así cierra A. Schweitzer el balance de su paciente y minucioso inventario que de Reimarus (1778) llega hasta 1912 abarcando un período de 150 años (42).

La obra de H. Braun (nº 1903) publicada en 1969: *Jesus – Der Mann aus Nazareth und seine Zeit* (43) sintetiza bien las tesis actuales de un autor y de su obra, que se mueven todavía animados por los mismos ideales y llegan a los mismos resultados negativos. El prologo de la edición castellana ha resumido bien el núcleo de sus presupuestos hermenéutico-filosóficos:

"H. Braun se centra en la interpretación teológica (existencial, moderna) del nuevo testamento ... (para la cual es) absolutamente extraño el mundo cultural y religioso en que se mueven Jesús y los primeros discípulos (fe en espíritus, miedo ante el fin del mundo, visión de Dios como algo externo, intervenciones milagrosas ...). Por eso la exégesis auténtica tiene que dejar a un lado todas esas viejas concepciones (objetivas) fijándose tan sólo en la palabra (subjetiva) que le ofrece el texto antiguo, la palabra de **liberación** y de exigencia que dirigen Jesús, Pablo y Juan. Por eso dirá Braun con fórmula paradójica: tanto más objetiva (auténtica) será una interpretación cuanto más "subjetiva" sea (cuanto más se aplique a mi existencia). El auténtico canon no lo forman la totalidad de los libros, con sus posturas antitéticas sino más bien el mensaje de **liberación** y de exigencia de amor en que concuerdan Jesús (sinópticos), Pablo y Juan. Desde ese centro se debe juzgar críticamente el valor de todo el resto. En ese contexto ha planteado Braun el tema de la cristología del nuevo testamento. Jesús no ha proclamado ninguna cristología (ninguna doctrina sobre el valor ontológico o trascendente de su persona). Su mensaje ha sido más bien antropológico y alude a los siguientes temas: hombre como caído, gracia (Dios) que libera y exigencia de una vida nueva en el amor. Esta antropología (no teología!) se mantiene constante en el cristianismo primitivo, en Juan y Pablo y constituye la **única verdad del**

(42) SCHWEITZER, o. c. p. 620.

(43) Herbert BRAUN, *Jesus-Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Kreuz Verlag, (Bibliothek Themen der Theologie, 1) Stuttgart 1969. Citamos la traducción castellana: *Jesús, el Hombre de Nazaret y su tiempo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, prólogo de Javier PIKAZA.

nuevo testamento. En cambio, la cristología (títulos que se aplican a Jesús en la comunidad antigua, formulaciones ontológicas de Pablo y Juan) es una especie de signo siempre variable que sólo sirve para expresar el valor de la antropología contenida en el mensaje de Jesús y en el fondo de la teología de Juan y Pablo. Desde aquí se comprende el sentido de la "teología" (estudio de Dios). La teología no consiste en el intento de precisar el valor de un Dios trascendente que existe por sí mismo y que se viene a revelar en Cristo. Ese Dios es un invento del hombre. El Dios cristiano es la "verdad" (la realidad) de la experiencia que Jesús suscita sobre el mundo; la verdad de nuestra vida como gracia que se nos ofrece primordialmente por medio de los otros y nos hace capaces de decir "yo puedo" (puedo ser distinto, aceptándome como soy y agradeciendo mi existencia); Dios es la verdad de nuestra vida como exigencia de amor y de servicio hacia los otros que se expresa en el "yo debo" darlo todo por aquellos que viven a mi lado. Este "puedo" y "debo" como realidad de una experiencia fundante y liberadora, esta unión de "gracia" y "exigencia" concretamente vivida, tal y no otro alguno es el auténtico Dios de los cristianos" (44).

2.4.1 ¡Grande es la Historia!

Los presupuestos hermenéuticos de H. Braun pueden resumirse así: 1) la realidad definitiva y superior es el proceso de realización de cada hombre (existencia) dentro de unos marcos sociales. No estamos lejos por lo tanto del principio kantiano según el cual la norma interpretativa suprema es la de la razón moral: "lo que hace mejor al hombre". Una *mejoría* que queda en lo vago, siendo la única precisión que se hace el que, como norma, es fijada independientemente del texto bíblico, el cual es irrelevante para definirla. 2) Todo lo que se refiere a otro plano de realidad de tipo objetivo, el mundo, un Dios que se halle fuera de los hombres, poderes que existen por sí mismos y que influyen en nosotros, todo eso pertenece al mito.

Braun se mueve dentro del llamado "círculo hermenéutico": desde su situación de hombre moderno, juzga y decide lo que puede ser histórico y valioso en el pasado de Jesús; y desde la realidad de Jesús que (así) se le desvela a través del Nuevo Testamento, puede

(44) Javier PIKAZA. Prólogo a la obra de Braun, pp. 17-18.

interpretar de forma más auténtica el sentido de la vida, llega a una visión nueva del hombre (como agraciado) y al valor de una decisión que antes no se atrevía a tomar (amar ilimitadamente al otro). Este círculo hermenéutico es indispensable y todos nos movemos dentro de él.

2.4.2 “... Peor para la Historia ...”

Piedra de toque para comprender quién tiene el primado interpretativo en ese círculo hermenéutico, si es la Revelación sobre la existencia, o si es la existencia sobre la Revelación, es la postura de Braun frente a los relatos de la Resurrección. Para Braun: “no son sucesos que propiamente se desarrollen en el espacio y en el tiempo, esto es, sucesos históricos con el sentido de lo que hoy llamamos historia”. (45). En otras palabras, lo que los evangelios presentan como hechos, no puede ser aceptado en nombre de la historia. El Señorío de Jesús debe ceder ante el Señorío de una Idea que “revela” lo que pudo y lo que no pudo ser la vida de Jesús. Se comprende el lamento de Beck (46).

2.4.3 Mantener lejos al Jesús prójimo

El resto del mensaje de Jesús, sus enseñanzas sobre el culto, el derecho religioso, la conversión, la pobreza, el matrimonio, la autoridad, todo esto “está anclado en un centro: en la recta apertura al prójimo” (47). “El recto servicio a Dios es servicio al hombre, al hombre en su necesidad” (48). Lo cual es verdad, pero no toda la verdad — objetamos a Braun — si al decir prójimo no se incluye a Jesús en su individualidad de hombre verdadero y Dios verdadero, si no se acepta a ese prójimo en su densidad de “revelador” que viene a **compadecerse de la necesidad** del hombre (y revela en su vida lo que es la verdadera **compasión** revelando cuál es esa **necesidad**, en su multiplicidad y jerarquía de niveles). Relegar a Jesús a la historia y someterlo a ella, es **alejar de mí (aquí y ahora)** a quien pretende ser prójimo, o sea, estar **perennemente prójimo** a todo hombre en todo tiempo. Jesús ofrece a todo hombre la posibilidad de “obedecer” al doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo. Sólo si **en él Dios se hace prójimo**, y sólo a través de su proximidad a cada hombre concreto, me permite, en virtud de mi cercanía o acercamiento a él (que reapproximó en sí a todas las cosas y rompió los muros que

(45) H. BRAUN, o. c. p. 66.

(46) Véase nuestra nota 23.

(47) H. BRAUN, o. c. p. 169.

(48) H. BRAUN, o. c. p. 161.

separaban a ambos pueblos) aproximarme a cada hombre como aproximado a El y por tanto a mí.

Los círculos hermenéuticos que parten del hombre para volver al hombre reproducen la mítica circularidad de la comunión solipsista. Esto **ouroboros** que se cierra sobre sí mismo mordiendo la cola para crear un espacio circular al cual Dios es excéntrico, expresa verídicamente la tragedia de una humanidad que en soledad se devora a sí misma en un proceso en que los extremos se hacen cada vez más **prójimos** a medida que las fauces devoran la cola.

2.4.4 Ese abstracto "prójimo concreto"

Braun está convencido que Jesús es **un hombre real**, cosa de la cual ni sus jueces dudaron. Pero deja, como sus jueces, intacto el problema de la verdadera identidad de Jesús. La consecuencia de esta indiferencia hacia la identidad concreta del Hombre-Jesús no puede dejar de proyectarse sobre la identidad concreta de la comunidad de hombres que creen en él como Hijo de Dios y revelador del Padre.

Por más que Braun afirme que el culto divino, según la tradición de Jesús, es el **servicio al prójimo concreto, la recta apertura al prójimo** (p. 169), **el servicio del hombre** (p. 133); cuando proclama que todo lo demás que Jesús diga no es relevante ni significativo, está sentando un principio que cercena por exigencias a priori lo que Jesús "pudo decir y ser". El respeto al prójimo concreto, que Braun proclama como principio sumo de hermenéutica teológica y bíblica, es usado por él — de hecho — como un principio limitatorio y condicionado, más aún: condicionante de la concreción individual del prójimo. Despliega la misma virtualidad despótica y opresiva para el creyente que contenía el sistema kantiano.

Porque el reverso del principio de Braun, que se presenta como positivo, es el de una radical negativa a aceptar a Jesús como prójimo concreto. Las suyas fueron "expresiones condicionadas por la época (p. 111) o simplemente errores (p. 72) que provienen de que Jesús — mero hombre! — compartía los presupuestos de cosmovisión antiguos hoy incompatibles (p. 48) y por lo tanto lícitamente sacrificables para lograr que su mensaje pueda salvar **realmente** al hombre de hoy. Lo primero: que salve al creyente **de su fe** en El, y — aunque no se dice se sobreentiende — **de una Iglesia** que lo mantiene creyente.

No estamos lejos del proyecto de liberación — straussiano — de todo **Glaubensjoch**. Ni de la Religión racional pura de Kant, establecida como rival frente a la Iglesia apoyada en la fe y en la

revelación histórica. Los que reprochan el "exclusivismo" eclesial y el espíritu de Ghetto, oponiéndole una filantropía abierta y universal, pretenden imponer sin embargo, aún cuando puedan permanecer inconscientes de ello, su propio exclusivismo no creyente como la única receta para hacer de la Iglesia de la fe una *iglesia liberada del lastre de la fe*. Lo que está en juego en tales planteos es la libertad del creyente para ser y seguir creyente.

2.4.5 Excurso: Del método piel-roja en hermenéutica

Hay un viejo esquema, que podríamos rastrear hasta Celso y más atrás, que consiste en liquidar al hombre y retener el trofeo de alguna frase suya, como quien guarda la cabellera y se desembaraza de las amenazas de su contexto concreto e individual: el enemigo de cuerpo entero.

Ese esquema es el que vemos recurrir continuamente en los autores que rechazan la Revelación de Dios en Jesucristo y a la Iglesia como su depositaria y dispensadora, pero no renuncian a adornar sus armas con los mechones de la Escritura, con dichos de Jesús, con trozos o libros del Nuevo Testamento, etc.

No vamos a culpar a Braun de practicar lo que él no inventó. Ni vamos a exaltar demasiado a Renán como si por haberlo practicado con magisterial elegancia de guante blanco a la vez que con absoluta falta de escrúpulo, se hubiera hecho acreedor a la láurea de los genios creadores.

En realidad, Renán — ley de la guerra — iba a correr a manos de Engels, la misma suerte que Jesús había corrido en las suyas:

"El mismo espíritu benigno pero absolutamente ahistórico (de la escuela de Tubinga, cuya cabellera acaba de recabar Engels unas frases más arriba) domina en el renombrado Ernesto Renán, que no es más que un pobre plagiaro de los críticos alemanes. De entre sus obras, no hay nada que le pertenezca con exclusividad, a parte del sentimentalismo estético del pensamiento que las impregna y del lenguaje chirle que las envuelve. Renán sin embargo, ha dicho una cosa buena: "Cuando se quiere tener una idea clara de lo que fueron las primeras comunidades cristianas, no hay que compararlas con las congregaciones parroquiales de nuestra época; eran más bien como secciones locales de la Asociación Obrera Internacional. Y esto es correcto" (49).

(49) Friedrich ENGELS, *El libro del Apocalipsis* pp. 323-324; ver nota siguiente.

2.5 La contradicción revelada y su asimilación por la dialéctica materialista de la Historia.

2.5.0.1 Boom editorial: la Patrística marxista

La aparición reciente en traducción castellana de varios grandes clásicos de la patrística socialista (50) de la crítica a la Religión, nos cerciora de que el olfato editorial ha rastreado la existencia de un renovado interés por el tema. Otras obras han intentado rever y poner al día, consolidando sus débiles bases histórico-críticas y algunas exageraciones más groseras de su afecto anticristiano, aquellas viejas obras que no podían abrir sin rubor los marxistas cuando se sentaban a la mesa del diálogo con los cristianos (51). Al mismo fin parecen dirigidas otras obras aún más recientes que ensayan una lectura materialista de la Sagrada Escritura (52) y constituyen una verdadera novedad dentro del método comunista de digerir la totalidad del hecho cristiano mediante la explicación histórico-crítica y dialéctico-materialista ya sea de su esencia (Feuerbach) ya sea de sus orígenes (Engels, Kautsky).

2.5.0.2 Un tema espinoso

Ambos aspectos de la impugnación atea (la de la hermenéutica determinista de los orígenes del cristianismo y la de la exégesis materialista de los textos bíblicos), constituyen un desafío para los teólogos y biblistas. Dedicarles un estudio de conjunto y una crítica adecuada y justa es una tarea teológica muy difícil en estas latitudes. Se respira aquí una atmósfera viciada por interferencias y distorsiones políticas del discurso teológico; las fuentes del Corpus patrístico materialista redundan de pasión panfletaria y más que argumentos esgrimen armas, en una continua escaramuza de barricada antirreligiosa, con una desaprensión y ligereza que desaniman la respuesta seria; los interlocutores actuales se hacen sospechosos para ambos bandos opuestos por el solo hecho de aproximarse a conversar o se

(50) Ludwig FEUERBACH, *La Esencia del Cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976; Karl MARX — Friedrich ENGELS, *Sobre la Religión*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974; Karl KAUTSKY, *Orígenes y Fundamentos del Cristianismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974. Nos referimos a la paginación de estos volúmenes.

(51) Por ejemplo: Leszek KOLAKOWSKI, *Vigencia y Caducidad de las tradiciones cristianas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1971; Anatoli LUNACHARSKI, *Religión y Socialismo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976; Milan MACHOVEC, *Jesús para ateos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974.

(52) Fernando BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Ed. Du Cerf, Paris 1974 del cual hay ya una edición castellana que no salió al mercado; Michel CLEVENOT, *Approches Matérialistes de la Bible*, Ed. Du Cerf, Paris 1976.

reprochan mutuamente el estar embretados por prejuicios de ortodoxia o por disciplina del partido; no es fácil mantenerse a salvo del tironeo político entre trogloditismo macartista por un lado e ingenuo romance de cristianos para el socialismo por otro.

Por otra parte, si se juzga el árbol por los frutos y se mira quién se beneficia con ellos, parecería que el irenismo de los diálogos cristiano-marxistas se ha hecho en beneficio de los últimos a costa de la armonía y de la fraternidad eclesial, y que como otras realizaciones concretas del ecumenismo ha terminado volcando hacia dentro de la Iglesia una agresividad que antes se orientaba en sentido opuesto. ¿Es necesario o inevitable que el diálogo con el no creyente se funde en una sistemática denigración del pasado y el presente eclesial? ¿Es necesario que el entendimiento con los que piensan distinto (isuponemos!) se logre a costa de envenenar el aire con sospechas y atemorizar con anatemas — de los cuales, de paso, uno se proclama la víctima — que hasta la Jerarquía había puesto en el armario?

En estas condiciones sólo un Espíritu sobrehumano podría inspirar no sólo una respuesta, sino también una conducta adecuada, verdaderamente libre de acepción de personas, de respetos humanos, intrépida y misericordiosa, capaz de no ensarzarse en rencillas sobre palabras, y al mismo tiempo libre ante la adulación y las intimidaciones, sobreaviso ella misma para no incurrir a su vez ni en demagogias ni en ostracismo. Y aún lograda esa conducta y esa respuesta inspirada, nadie podría ilusionarse todavía de que debiendo atravesar entre bandos que se apedrean, pudiera salir ileso.

2.5.1 Ludwig Feuerbach: La esencia del Cristianismo: Creador creado

Nos limitamos a señalar aquí una de sus tesis centrales. El Anti-Génesis de Feuerbach dice: "El hombre creó a Dios y al séptimo día se alienó en la obra de su magín". Así dio fin, con su crítica a Hegel, a la digestión de la teología, que habían comenzado Lessing y Kant. Así fundó su legado al marxismo, al existencialismo ateo de Sartre y Camus y al psiquiatrismo ateo con su tesis de Dios como proyección, herederos de su mutilada antropología.

2.5.2 Friedrich Engels: manducate eos qui opponuntur vobis

La reciente traducción de escritos de Marx y Engels *Sobre la Religión* nos ofrece tres escritos de Engels, que tienen que ver con la historia de la exégesis, y que ayudan a comprender las actitudes suyas y del marxismo posterior frente al cristianismo y a la Iglesia.

El primero es: **Bruno Bauer y el cristianismo primitivo - 1888 -** (pp. 313-322); el segundo: **El libro del Apocalipsis - 1883** (pp. 323-328); el tercero: **Sobre la historia del cristianismo primitivo - 1894 -** (pp. 403-426).

Estos tres estudios muestran la dependencia de Engels, en lo que respecta a su visión del cristianismo y sus orígenes, de uno de los autores más fantasiosos e imaginativos de la crítica alemana (53).

"La crítica alemana de la Biblia, hasta hoy la única base científica de nuestro conocimiento de la historia del cristianismo primitivo, siguió una doble tendencia. La primera fue la de la escuela de Tubinga, a la cual, en el sentido más amplio, pertenece también D. F. Strauss. En materia de investigación crítica esta escuela llega tan lejos como puede hacerlo una institución teológica (p. 408) ... La otra tendencia tiene un solo representante: Bruno Bauer" (p. 409).

La veneración de Engels por Bauer, se debe a que "hizo más que todos los teólogos oficiales en relación con un problema que nos interesa a los socialistas: el del origen histórico del cristianismo" (p. 313). Lo que Engels considera de interés para los socialistas es obtener respuesta a la pregunta: "¿Cuál es el origen de las ideas y pensamientos entretreídos en el cristianismo en una especie de sistema y cómo llegaron a dominar el mundo?" (p. 313).

Engels no se da por satisfecho con "la opinión que predominó desde los librepensadores de la edad media hasta los hombres de la ilustración, en el siglo XVIII, éstos últimos inclusive, en el sentido de que todas las religiones, y por consiguiente también el cristianismo, eran obra de farsantes" (p. 313). Y no le satisface porque no resulta suficiente "después que Hegel asignó a la filosofía la tarea de demostrar una evolución racional en la historia del mundo" (p. 313).

(53) Dice Schweitzer que a B. Bauer lo movía "un odio violento, un deseo salvaje de despojar a los teólogos de todo, absolutamente de todo, que lo impulsaba a ir más allá de lo que su puro sentido crítico lo hubiera llevado" (o. c. p. 184) ... "Bauer odia no sólo a los teólogos, sino también al Cristianismo, por que es la falsa expresión de la verdad, la religión que se cristalizó en un estadio de transición hacia la religión verdadera, y proclamándose a sí misma como tal, aprisionó en su rigidez las verdaderas fuerzas religiosas" (o. c. p. 184) ... "aspiraba a liberar al mundo de aquél idolo greco-latino, ese Jesucristo producto de la fabulación de la comunidad primitiva ... y que nunca había existido como persona histórica" (o. c. p. 187) ... "su crítica de la historia evangélica es el más completo repertorio de las dificultades para una Vida de Jesús que pueda existir" (o. c. p. 189) ... B. Bauer "se había encogido para la historia a fuerza de observar demasiado ... y sus contemporáneos lo consideraron como un Phantast" (o. c. p. 190).

2.5.2.1 Deshacerse del cristianismo: para comerte mejor

La respuesta a la pregunta ha de consistir en "explicar su origen y su desarrollo a partir de las condiciones históricas en que surgió y llegó a su posición dominante. El problema que hay que solucionar es el de por qué las masas populares del imperio romano prefirieron esa tontería — que además fue predicada por esclavos y oprimidos — a todas las otras religiones ..." (p. 314). Pues bien "Bruno Bauer ha contribuido más que ninguno a la solución de este problema".

El problema y la deseada respuesta están, en la mente de Engels, en relación instrumental con un fin: "No es posible deshacerse de ella" de otra manera que explicando "su origen y desarrollo a partir de las condiciones históricas en que surgió y llegó a su posición dominante" (p. 314). El fin está bien claro: hay que deshacerse del cristianismo. Bauer da el medio. ¡Bendito sea Bauer!

A Bruno Bauer debemos la orquestación de una leyenda explicativa de los orígenes del cristianismo sin Cristo, como producto de una simbiosis o hibridación del estoicismo de Séneca con el platonismo filoniano, una cruce de genes greco-romanos que generó la leyenda de Cristo y dio lugar al cristianismo (54).

2.5.2.2 Los pies de barro: Bruno Bauer o el lobo carnicero de la Historia

Esta evacuación escéptica del cristianismo como portador de una revelación divina, no pasa de ser una reconstrucción muy poco histórica, por lo amañada y caprichosa, y muy poco crítica. Fascinó sin embargo de tal manera a Engels que, habiendo antes fustigado duramente "la absoluta falta de espíritu científico de Strauss" (p. 314), se inclinó a perdonarle a Bauer algunos pecadillos contra la verdad histórica:

"Es claro que Bauer, como todos los que luchan contra prejuicios inveterados, se pasó de la raya en su trabajo. A fin de definir — también mediante la utilización de fuentes literarias — la influencia de Filón y en especial la de Séneca sobre el cristianismo naciente, y para denunciar formalmente a los autores del nuevo testamento como plagarios lisos y llanos, se vio obligado (!) a demorar medio siglo la aparición de la nueva religión, a rechazar los relatos de los historiado-

(54) Sobre todo en *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin 1877; obra de la cual juzga SCHWEITZER: "ya no se puede hablar más de método científico. Y todo se reduce a una exposición novelesca de la vida de Séneca" (o. c. pp. 187-188).

res romanos que lo refutarían y a tomarse amplias libertades con la historiografía en general. Según él el cristianismo como tal sólo aparece bajo los emperadores Flavios, y la literatura del nuevo testamento sólo bajo Adriano, Antonio y Marco Aurelio. De esta suerte los relatos del nuevo testamento sobre Jesús y sus discípulos son despojados por Bauer de todo antecedente histórico, se diluyen en leyendas en las que las fases de desarrollo interior y las luchas morales de las primeras comunidades son atribuidas a personas más o menos ficticias" (p. 409-410).

Así procedió "el más grande" de los críticos históricos de la crítica alemana, "única base científica de nuestro conocimiento de la historia del cristianismo primitivo" (p. 408)!

"Si la escuela de Tübingen — prosigue Engels — nos presenta, en lo que ha dejado intacto de las narraciones y la literatura del nuevo testamento, el máximo de lo que la ciencia puede aceptar todavía hoy como discutible, Bruno Bauer nos entrega el máximo de lo que se puede discutir". — (Y cuánto!) — "Entre estos dos límites se encuentra la verdad real. Es muy dudoso el que ésta pueda ser definida con los medios de que disponemos en la actualidad. Nuevos descubrimientos, particularmente en Roma, en Oriente y sobre todo en Egipto, contribuirán a ello más que ninguna otra crítica" (p. 410).

?Quién se asombrará de esta profecía en un maestro del mesianismo socialista?

Engels no tiene naturalmente por Bauer mismo, más afecto que por Strauss o Renán. Como Strauss, Bauer había terminado actuando políticamente en las filas de la derecha, en el ala reaccionaria del conservadurismo prusiano. Pero Bauer se había dado el trabajo de orquestar una leyenda acerca de un origen del cristianismo sin Cristo, sobre la cual Engels podía continuar cómodamente ofreciendo su propia concepción.

Engels no podía — en la brevedad y tosquedad exegético — bíblica de sus escritos — hacer mucho más que marcar el rumbo y el programa a desarrollar para deshacerse del cristianismo. Había que dar tiempo a los arqueólogos, cuyas zapas iban a la zaga de los ideólogos visionarios. Quiso el destino, como veremos a continuación, que precisamente un arqueólogo, el ilustre papirólogo y epigrafista A. Deissmann, tomara a su cargo en 1909, — apenas 15 años después de la profecía de Engels — la tarea de señalarle a Kautsky, primer ejecutor del proyecto engelsiano y precisamente en nombre de la arqueología, las graves deficiencias científicas de su obra.

2.5.3 Karl Kautsky: Orígenes y fundamentos del cristianismo

En esta obra publicada en 1908 (55) Karl Kautsky emprende la tarea de desarrollar con amplitud y apoyos documentales el esbozo de Engels: "explicar el origen del cristianismo a partir de las condiciones históricas".

El confinamiento kantiano de la religión a los límites de la Razón reposaba sobre un cierto desprecio de lo histórico. Fue Hegel quien devolvió a la historia al marco de lo razonable, y los santos padres del socialismo recibieron de él la renovada fe en la tarea filosófica de demostrar una evolución racional en la historia del mundo. La dialéctica histórica hegeliano-socialista tratará a partir de entonces de completar lo que faltaba a la pasión racional de Kant.

El proyecto socio-comunista intentará deshacerse de la **Revelación histórica** sustituyéndola por una **Historia de la revelación**, explicándola como el producto de una energética inmanente, como el resultado de fuerzas y condicionantes socio-económicas. Proyectando hacia el pasado su interpretación dogmática, presentaría al cristianismo como un episodio en la dialéctica de la lucha de clases. Un episodio que a pesar de sus promisorios comienzos de revolución proletaria fue pronto víctima de las fuerzas históricas reaccionarias.

2.5.3.1 Jesús el primer comunista, el primer traicionado

Esta es en sustancia la misma tesis que sostiene y desarrolla Kautsky. Una tesis que constituye el principio hermenéutico clave del análisis marxista de la religión.

Según Kautsky Jesús fue un revolucionario y fundó un movimiento revolucionario que logró sobrevivirlo. Pero aunque el grupo original — de extracción judía — estaba inspirado por la lucha de clases, los elementos venidos de la gentilidad no tardaron en estropear aquel puro fermento original con su antisemitismo y su lealtad al imperio romano. A medida que los elementos conservadores, provenientes de las clases altas se fueron infiltrando y dominando el movimiento, su inspiración se tornó cada vez menos terrena y más celestial; el comunismo primitivo degeneró en **caridad**, el liderazgo de una aristocracia y de un obispo sustituyó la dictadura proletaria inicial. Y así sucedió que el Mesías crucificado —

(55) Karl KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums; Eine historische Untersuchung*, Stuttgart 1908; hay una reedición alemana en Hannover 1968 (Ver **Evangel. Theol.** 32 (1972) 185-187, H. Gollwitzer) y una traducción inglesa (N. Y. 1953). La primera traducción castellana es la de Salamanca 1974; véase nuestra nota 50.

vencedor vencido — se convirtió en el pilar más firme de la misma sociedad decadente e infame que había pretendido derribar.

2.5.3.2 La Iglesia contra Jesús

Por arte de birlibirloque histórico, Jesús se convertía en el fundador del movimiento proletario comunista, que lo colocaba en el panteón de sus próceres y se enaltecía a la vez a sí mismo entroncándose en una continuidad con fuerzas históricas bimilenarias.

Por distintos motivos y circunstancias históricas, la obra de Kautsky tuvo un eco más directo en la praxis soviética que en los medios intelectuales de occidente. A pesar de las diferencias que lo separaban de Kautsky — nos dice Machovec — Lenin reconoció que su obra "pertencería para siempre a la cultura socialista". Y en efecto, la política soviética frente a la Iglesia ha seguido hasta nuestros días inspirándose en la visión de la Iglesia cristiana como traidora de la revolución proletaria que Cristo iniciara derramando por ella su sangre.

Mientras en el mundo comunista Kautsky nutría con su obra a los ideólogos y dirigentes como con un *directorium de re religiosa* para la *intelligentsia*, en el occidente las ideas de Kautsky se difundieron entre la masa partidaria. La figura del **Jesús primer comunista** pasó a pertenecer al acervo de la más rudimentaria y elemental kerygmática y catequética partidaria y al arsenal proselitista que esgrimían hasta los más rudos camaradas.

En el mundo intelectual y científico no comunista, por el contrario, la obra de Kautsky apenas mereció atención. Pertenecía a un tipo de producción política que los eruditos y científicos europeos no lograban tomar en serio por sus evidentes vicios metódicos y que además permaneció encerrada en el ámbito lingüístico alemán. Por otra parte, la primera guerra mundial, que sobrevino poco después, debió tener su parte en esa falta de difusión fuera del ámbito partidario y fuera de las fronteras de Alemania.

En cuanto a la Iglesia católica, la atención se centraba en esos años en la crisis modernista. Las ideas que se habían venido gestando fuera de la Iglesia hacían explosión dentro de ella, con un efecto diferido en varios decenios pero que ningún mecanismo de censura hubiera podido amortiguar totalmente. De haberle prestado más atención a Kautsky — no en mérito de su seriedad científica sino de sus consecuencias para la vida de la Iglesia dentro de un mundo comunista — ¿no se habrían ahorrado muchos sufrimientos a la Iglesia en aquellos países? Es posible conjeturar que sí.

Pero la ignorancia distó de ser total. La obra de Kautsky no era un fenómeno aislado en la literatura del comunismo alemán (56), y tanto a ella como a la corriente en la que estaba inscrita se les prestó atención.

2.5.3.3 La crítica de Deissmann a Kautsky: un burgués de periódico

Adolf Deissmann fue un ilustre epigrafista y papirólogo, un arqueólogo que se cuenta entre los inspiradores de la monumental obra de filología bíblica — de tantas consecuencias para la renovación de los estudios neotestamentarios — que es el *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* dirigido por Kittel. Su libro *Licht vom Osten* llama la atención sobre la importancia de los textos del mundo helenístico-romano por entonces recién descubiertos, para comprender la naturaleza del griego del nuevo testamento como lenguaje popular (57).

A. Deissmann advirtió las inconsecuencias metódicas de Kautsky. Es verdad que Kautsky no tenía una formación científica seria. Nacido en Praga en 1854, llevó en Berlín una vida de escritor político, principalmente desde la tribuna periodística del diario *Neuen Zeit*, del cual era Redactor-jefe. Deissmann lo llama: **político práctico metido a historiador**. Y tenía razón.

Toda la crítica de Deissmann a la obra de Kautsky (58) se centra en su método — mejor dicho errores de método — histórico y su manejo de las fuentes:

“Lo que Kautsky ha visto intuitivamente es cierto: la estrecha relación del cristianismo con las capas populares. Pero lo que él llama investigación histórica y explicación materialista del origen del cristianismo primitivo es sólo una construcción, por interesante que pueda parecer su ensayo”.

Deissmann le reprocha a Kautsky que habiendo emprendido una investigación sobre las clases populares del imperio romano maneje exclusivamente fuentes documentales **literarias** — y por lo

(56) Otros autores como Albert KALTHOFF, autor de *Das Christusproblem; Grundlinien zur eine Sozialtheologie*, Leipzig 1902, 1903 2ª; de *Entstehung des Christentums*, Leipzig 1904 y de *Was wissen wir von Jesus?* Schmargendorf-Berlin 1904; ensayaron aún con menos seriedad que Kautsky caminos semejantes.

(57) A. DEISSMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. Tübingen 1908, 1923 4ª.

(58) A. DEISSMANN reseñó primero la obra en la revista *Die Hilfe* 15 (1909) 123, pero volvió a ocuparse de ellas en *Licht vom Osten* pp. 306 ss., donde quiso además incluir la reseña de *Die Hilfe* en las págs. 403-404.

tanto de origen elitista — con descuido o ignorancia completa de las fuentes epigráficas y papirológicas donde realmente respira el alma popular. Critica duramente también el prejuicio **"digno de un burgués de periódico"** con que Kautsky aborda y maneja las fuentes cristianas. Subraya además la inconsecuencia con que Kautsky, después de haber proclamado su admiración por las virtualidades proletarias del pueblo cristiano en cuyo seno surgen dichos escritos, los mire luego de hecho **"con una autosuficiencia y un desdén propios del aristocrático iluminismo berlinés, satisfecho, pedante y antihistórico"**, que apenas logra disimular su íntimo desprecio por el origen popular de los escritos cristianos.

Por fin, Deissmann está en fundamental desacuerdo con la minimización del rol que jugaron en el surgimiento del cristianismo las figuras históricas de Jesús y Pablo. Kautsky, en efecto, preocupado por explicar determinísticamente el surgimiento del cristianismo como producto de fuerzas sociales, no sabe qué hacer con los genios individuales y los líderes carismáticos. Para Kautsky, dada la reconstrucción que hace de la dinámica socio-económico-política del mundo romano, el verdadero milagro habría sido que no surgiera ningún movimiento proletario semejante al cristiano. Este no puede (?) explicarse como obra de genios individuales, sino como postulado por la fuerza determinista de la dialéctica histórica.

Las críticas — como la de Deissmann — provenientes del mundo cristiano no tenían la obligación de ser proféticas. En cuanto sabemos, no se imaginaron que el movimiento comunista pudiera inspirar su praxis en obras que como la de Kautsky, no reunían las garantías científicas necesarias para ser tomadas en serio. Sin embargo fue así.

2.5.3.4 Los siete pilares del sapiencialismo comunista

Kautsky formuló y reformuló — verdadero Renán de entrecasa para el mundo comunista — los principios de lo que iba a ser todavía, en lo que va del siglo, la plataforma política del comunismo frente al cristianismo y los pilares de su política concreta frente a los cristianos y la Iglesia:

- 1º) Las Iglesias traicionaron su origen proletario.
- 2º) El movimiento comunista recoge la auténtica inspiración revolucionaria del cristianismo primitivo.
- 3º) La traición del cristianismo a su inspiración primitiva se explica por una domesticación por parte de la estructura imperial.
- 4º) La única salvación de los cristianos está en reconocer su error y convertirse al verdadero cristianismo comunista.

- 5º) No hacerlo es permanecer en estado de traición y enemistad y en complicidad con el capitalismo.
- 6º) El movimiento comunista representa y defiende el verdadero interés del hombre, y es el único que defendiéndose, defiende al hombre. Toda defensa que haga la iglesia de sus propios intereses es en cambio de inspiración egoísta, puesto que no puede reclamar la identificación de sus intereses eclesiales con los intereses universales de la Humanidad.
- 7º) La norma hermenéutica auténtica de la historia y los textos bíblicos es la dialéctica marxista. La crítica eclesial al liberalismo no es digna de más atención que la que hace al socialismo pues procede de un principio hermenéutico falso.

2.5.4 Michel Clévenot: Las hipótesis materialistas contra la Hypostasis cristiana.

El autor y la obra de que vamos a ocuparnos algo extensamente a continuación, retendrán nuestra atención más que por sus méritos de originalidad o novedad — a las que decididamente no aspira — por constituir una exposición clara del estado actual de las posiciones materialistas frente a la Revelación, la Iglesia y la Escritura. Ellas nos dan ocasión de remontarnos a los principios marxistas en que se inspiran fiel y ortodoxamente, pero también para señalar algunas de sus repercusiones en la Iglesia que son sintomáticas.

2.5.4.1 El autor y la obra: Un Astete marxista

M. Clévenot (nº 1932), sacerdote, antes vicario, capellán de estudiantes secundarios y Asesor nacional de la Juventud Estudiantil; ahora periodista en *Politique-Hédo*, director de la colección *Attention* en la editorial *Du Cerf* donde editó el libro de su amigo Fernando Belo: *Lecture Matérialiste de l'évangile de Marc* (59). Forma con Belo un grupo de estudio alrededor de la revista *Lettre* con sede parisina en la *Rue de Babylone*.

Su libro *Approches matérialistes de la Bible* es obra de iniciación y divulgación (60). Aspira a explicar claro para un público amplio lo que la sofisticación académica de la obra de Belo hace

(59) Ed. Du Cerf, Paris 1974.

(60) Ed. Du Cerf, Paris 1976, 176 pp. Michel Clévenot es autor además de: *Le contre-évangile d'Anatole*, ilustrado por Sabadel, Ed. IDOC - Francia, que se inscribe en el género de didáctica popular de las caricaturas de la Iglesia.

inaccesible al lector común. Y ha logrado su intento, produciendo un manual accesible hasta a un alumno de nivel secundario, ortodoxo y pastoral a la vez, que servirá muy bien a los fines de catequizar en la fe marxista a la juventud cristiana.

2.5.4.2 **Approches = Ataques**

Querida o no por Clévenot, la ambigüedad de la palabra **approches** (61) define felizmente su doble propósito de atacar a la Iglesia, impugnando como **producto ideológico** la lectura que ella hace de las Sagradas Escrituras: "Uno de los fines de nuestro trabajo es el de destruir esta ideología, esta lectura idealista de la Biblia. Lo hacemos a partir de uno de los lugares (materialistas) de lucha actuales, principalmente contra el aparato político eclesiástico" (p. 24).

2.5.4.2.1 El "lugar dónde" del Harmagedón

Esta reinterpretación polémica de la Biblia en clave materialista, definida como un lugar de lucha y ejercida desde un lugar eclesial como quiere ser la editorial católica Du Cerf, forma parte de un programa más amplio al que está abocado el grupo **Lettre** y que se sitúa en la línea de Engels-Kautsky: "la intención de retomar la historia de la Iglesia en perspectiva materialista". (p. 155), pues "hemos encontrado que la idea misma (el concepto) de una historia, de una Iglesia pertenecen al mismo orden que la idea de una Biblia, que hemos criticado en nuestro primer capítulo. Es una construcción igualmente ideológica, artificial y clerical" (p. 155).

2.5.4.2.2 El plan y los objetivos estratégicos

Integrada en este plan total, la crítica a la lectura eclesial de la Sagrada Escritura que hace Clévenot, se dirige sustancialmente a desatar los vínculos que unen a la Iglesia con su Escritura: la **idea** de Canon, la **idea** de la autoridad interpretativa del Magisterio sobre la Escritura, la **idea** de la Iglesia como realidad viviente portadora de una tradición de fe y animada por el Espíritu de Dios.

Los análisis escriturísticos de Clévenot (y Belo) van dirigidos a demostrar que las Escrituras nos ofrecen "nada más que los

(61) **Approches**: significa en sentido general y amplio **aproximación** o acercamiento; en filosofía y literatura está próximo al sentido de **ensayo**, pero en la jerga militar significa **ataques**.

momentos de un proceso de teologización, que terminará por dar lugar al cristianismo como praxis predominantemente ideológica" (p. 142) y que por supuesto no nos permite alcanzar los hechos y dichos verdaderos de Jesús.

2.5.4.3 Debilidades tácticas: Contra Yavé y su Ungido

Las debilidades científicas y metódicas de Clévenot son las clásicas de la ortodoxia materialista. Ellas provienen de su dogmatismo histórico y arraigan en la aplicación, ingenuamente confesada, de un *a priori* ideológico (62) que opera como tamiz selector de hechos y como supremo principio hermenéutico: "sostenemos la hipótesis de que el materialismo histórico es operativo (funciona como sistema explicativo) también para las sociedades precapitalistas" (p. 22). A esta hipótesis se la tiene además por adecuado principio y sistema explicativo de la sociedad eclesial, como si fuera una sociedad política con fines de producción y como si las relaciones dentro de ella fueran de la misma índole que en las sociedades nacionales. De ahí que se quieran explicar los hechos eclesiales mediante la categoría de *lucha de clases*: "siempre atravesada por la lucha de clases" (p. 156), "producto de grupos sociales en lucha" (p. 23). Tanto el Canon, como el principio de autoridad jerárquica se explican por lo tanto como resortes de dominación: "poco a poco, la clase que está en el poder establece un canon oficial" (p. 23), "el colmo del éxito de la ideología dominante la expresará en 434 Vicente de Lérins, resumiendo así el sentido de la verdadera interpretación de la Biblia ..." (p. 23).

Hechos tales como el motín de los fieles de Oea contra su obispo, porque se permitió cambiar por hiedra la calabacera bajo la cual descansaba Jonás (63), que relati-

(62) Marx ha dicho claramente en su *La Ideología Alemana* lo que entiende por *ideología*, palabra que usa en sentido peyorativo aplicándola a los autores que allí critica, pero en sentido positivo cuando la aplica a su propia obra. Marx considera a la ideología marxista como la *nueva ideología*, única ciencia, a la cual llama también ciencia de la historia, aunque incluya en sí las ciencias naturales. Marx practica la crítica con los sistemas ajenos pero es de un increíble *realismo ingenuo* respecto de sus propios análisis: su (interpretación de la) historia es la historia. Véase *La Ideología Alemana* (extractos en: *Sobre la Religión*, que citamos en nuestra nota 50, pp. 171 ss; expuesta sumariamente por B. BRUNELLO en: *Art. Ideología de la Enciclopedia Filosófica* (Venezia-Roma) II, 1222-1223) citada en apoyo por Clévenot en su libro p. 13. Una exposición más amplia por R. SIMON en la obra colectiva *El Ateísmo Contemporáneo* (Ed. Cristiandad, Madrid 1971) Vol. III, 487-568, en especial pp. 542-548.

(63) Cfr. San AGUSTÍN, Epístola 71,5 a S. Jerónimo (año 403; San JERÓNIMO, Epístola 112,22 a S. Agustín (año 404); Paul ANTIN, *Saint Jérôme. Sur Jonas* (Sources Chrétiennes 43), Ed. Du Cerf, Paris 1956, p. 109, nota 1.

zan bastante el alcance y los límites del despotismo episcopal, invitarían a saltar a la rama de la dictadura del proletariado del pueblo eclesial, y han de ser tenidos en cuenta en el magno proyecto de historia materialista de la Iglesia, ya que — por lo menos — contradicen la explicación simplista de los orígenes y límites del Canon y la potestad de interpretación del Magisterio.

2.5.4.4 Un lenguaje sin Verbo

Pero el empeño de hacer entrar el pie de la Iglesia en el zapato estrecho de las hipótesis materialistas, lo lleva a Clévenot a insistir con el calzador de otra hipótesis. La toma esta vez de los análisis marxistas del lenguaje de J. J. Goux y R. Barthes. Estos autores repiten el viejo malabarismo positivista de explicar al hombre por la naturaleza, al pensamiento por los sentidos, y al alma por la química. Para ellos el lenguaje es un intercambio de términos (?nada más?) y explicable por lo tanto por las leyes económicas que rigen los términos de intercambio. Para ellos, un texto (como el de la Escritura) es un **producto**, como puede serlo un tejido. De la comparación y la analogía, pasan sin mucho más a la identificación por reducción, de todo el espectro de diversidad que pueda haber entre las realidades que comparan.

2.5.4.5 ?Profesión de Fe o "de profesión: textil"?

Con estos maestros, que orquestan con complicados acordes de análisis lingüístico una sencilla frase melódica del dúo Marx-Engels (64), Clévenot se acerca al texto sagrado: "nuestro método consiste en considerar los textos bíblicos como productos ideológicos de grupos sociales determinados y, en consecuencia, analizar las condiciones de su producción" (p. 25). Su a priori se repite a menudo "Un texto es un producto, el resultado de un

(64) "La producción de ideas, de representaciones y de la conciencia, está, desde un principio, directamente ligada a la actividad material y al intercambio material de los hombres. **Esa producción es el lenguaje de la vida real** (subrayado nuestro). La producción de las ideas, del pensamiento de los hombres, de su comunicación espiritual, aparece aquí como emanación de su condición material. Lo mismo rige para la producción intelectual representada en el lenguaje de la política, las leyes, la moral, la religión, la metafísica, etc. de un pueblo. Los productores de las ideas, de las nociones, etc., son hombres, pero hombres reales y activos, tales como están condicionados por un desarrollo determinado de sus fuerzas productivas y por las relaciones correspondientes a esas fuerzas productivas hasta su forma más remota" (Marx-Engels, *La Ideología Alemana*, Ed. c. p. 164).

trabajo. Los medios de producción son los signos del lenguaje" (p. 84). "Así, las Escrituras comprendidas como producción ideológica de grupos sociales determinados, podrán iluminarnos acerca de sus propias condiciones de producción, circulación y consumo" (p. 22). El texto ha sido tejido como una ideología, y la lectura materialista consiste en **destejerlo** ("détricoter ce texte"), afirma Clévenot (p. 29) remitiéndose a Barthes (p. 86).

2.5.4.6 Trinidad y Cia. Ltda.

La Iglesia católica podría suscribir algunas de estas afirmaciones acerca de la dimensión social del lenguaje y del texto sagrado como producto de una sociedad. Pero a condición de que se los refiriera a la realidad social de la Iglesia, integrada por personas divinas y humanas, pueblo de Dios, sociedad visible pero animada por el Espíritu de Cristo y el Padre, habitada por la Trinidad. El texto sagrado está determinado por estas condiciones de producción, y por el lenguaje de esta sociedad peculiarísima.

Pero precisamente esta experiencia de Iglesia, tan profusa y largamente descrita otra vez más en el Vaticano II y sus documentos, es lo que cae fuera de los moldes ideológicos del materialismo (65). Es la Iglesia como sociedad concreta y como hecho histórico lo que el marxismo y el materialismo histórico rechazan. Es la experiencia y la conciencia de la Iglesia, tal como la expresan los creyentes concretos, lo que los censores de la realidad histórica recusan.

2.5.4.7 Ecclesia: Nueva empresa del monopolio estatal para negocios religiosos

Clévenot, coherente con el reduccionismo histórico al que se ha afiliado, niega toda objetividad al discurso de la Iglesia sobre sí misma: "La Iglesia no es más que un concepto idealista, que recubre, enmascara, embellece y señala por lo tanto a la crítica, una realidad

(65) En el manuscrito se ha tachado lo siguiente: "Las ideas que estos individuos tienen, son ideas, o bien de su relación con la naturaleza, de la relación de unos con otros o de la relación con su propia constitución. Está claro que en todos estos casos dichas ideas son la expresión consciente — real o ilusoria — de sus verdaderas relaciones y actividad, de su producción, de su trato mutuo, de su organización social y política. **La suposición contraria** sólo es posible cuando, aparte del espíritu de los individuos reales y materialmente determinados, **se presupone otro espíritu**" (Ver ed. c. p. 163, nota 2). La Iglesia afirma como experiencia suya (no como idea ni presuposición) la acción de ese **otro** Espíritu y la experiencia de su relación con **Personas** (no ideas) divinas **actuantes**. Pero desde Feuerbach se había decidido que Dios es una idea, y no puede tener más que una realidad mental. Clévenot no ha avanzado más allá

(subrayados nuestros) extremadamente diversificada, históricamente situada y siempre atravesada por la lucha de clases" (p. 156). Su análisis materialista de la fuente bíblica aspira a mostrar que esto es así desde su origen mismo. El materialismo justifica así su pretensión de de-STRUCCIÓN de esta de-FORMIDAD eclesial y su sustitución por una nueva realidad eclesial construida sobre las auténticas bases materialistas: "comprobar esto no significa rechazar la Iglesia en nombre del evangelio, sino reconocerla en lo que es y ha sido. Tarea que merece ulteriores estudios en los que ya algunos están empeñados. Pero más necesario aún es que nos esforcemos por definir más exactamente la iglesia que queremos construir" (p. 156).

A semejanza de Kant, que rechazaba la Iglesia de la Revelación histórica y pretendía sustituirla por la Religión racional estructurada concretamente como una sociedad moral que se confundía con el Estado, así también el materialismo histórico, rechaza la Iglesia concreta por ser ideológica, y afirma una iglesia ideal que ha de concretarse:

"Para distinguirla de la Iglesia católica, romana, jerárquica, clerical, tan a menudo opresiva y represiva, que ya no queremos más, la llamaremos (a esa iglesia que hay que construir) *ecclesia*, con el viejo término griego que significa *asamblea* y que Pablo atribuyó originalmente a los primeros grupos cristianos". (p. 156).

2.5.48 El sueño del Zar

Esta *ecclesia*, ideal que Clévenot quiere contribuir a **construir** ¿sería o no un producto humano? A la luz de la praxis soviética en sus intentos de fundar iglesias católicas **nacionales**, separadas de la autoridad del Papa y sumisas al estado comunista, el **proyecto Clévenot** cobra rasgos concretos y nada utópicos. El ideal de *ecclesia* que propone y opone como alternativa a la Iglesia, concreta define su perfil. Clévenot lo sueña en voz alta:

"La *Ecclesia* que queremos construir no es pues un edificio, ni una estructura, ni una institución, sino un espacio, un campo (*champ*) delimitado por prácticas, leídas con las coordenadas (lues à la grille) del relato de la praxis de Jesús" (p. 157).

Esta referencia a la praxis de Jesús como sistema de coordenadas definitorias de la praxis eclesial, suscita en nosotros una vehemente curiosidad. En efecto, el mismo Clévenot ha afirmado antes en *passant* que:

"nos está absolutamente vedado tratar de imaginarnos a qué significado nos remite (Marcos) y por lo tanto **cuál haya**

podido ser en realidad la praxis de Jesús. No conocemos más que el texto (los textos). Veinte siglos después tenemos que contentarnos con ellos" (p. 143).

Y por supuesto, descartada la interpretación católica, sólo la lectura materialista de los mismos nos abre las puertas de su intelección.

Afortunadamente, nosotros no contamos sólo con el texto de Clévenot para imaginarnos el perfil concreto de la *ecclesia* que nos propone. La praxis de la política eclesial del materialismo concreto — sorprendentemente cercana al ideal kulturkampfista — continúa el ensueño ideológico que inspiró el patronato cesarista (zarista) sobre la Iglesia Ortodoxa, y que heredado por los gobiernos soviéticos, trata de extenderse a la Católica. Veinte siglos nos dan testimonio más o menos ininterrumpido de praxis semejantes.

2.5.4.9 Enemigo del Pueblo ... de Dios

La Iglesia que Clévenot rechaza no es ni un aparato político eclesiástico, ni un edificio, ni una estructura, ni una institución, sino un **pueblo** de creyentes que durante dos mil años ha conseguido sustraerse de los que intentaban **construirla o producirla** a partir de ideologías irredentas. Este pueblo de creyentes también tiene una fe que le permite leer la historia, sin anteojeras ideológicas, sino con la perspicacia del Espíritu Santo, y que a través de los siglos ha guardado por Tradición — que es praxis vital — el contacto con la praxis de Jesús y la de sus oponentes. La propuesta de Clévenot es ultrajante para el creyente. Pero el creyente sabe que ha de ser ultrajado nada más que por serlo. Esa propuesta **materialista** construida de espaldas a los hechos eclesiales, es idílica, paradisiaca y como tal: puramente mitológica. No hay campo ni espacio abierto y libre que no sea invadido por el poder de alguien. La **abertura** que anhela Clévenot, no es la de la puerta por donde entra el pastor de la Iglesia en su redil, sino la brecha en el cerco por donde irrumpen en la Iglesia sus opresores.